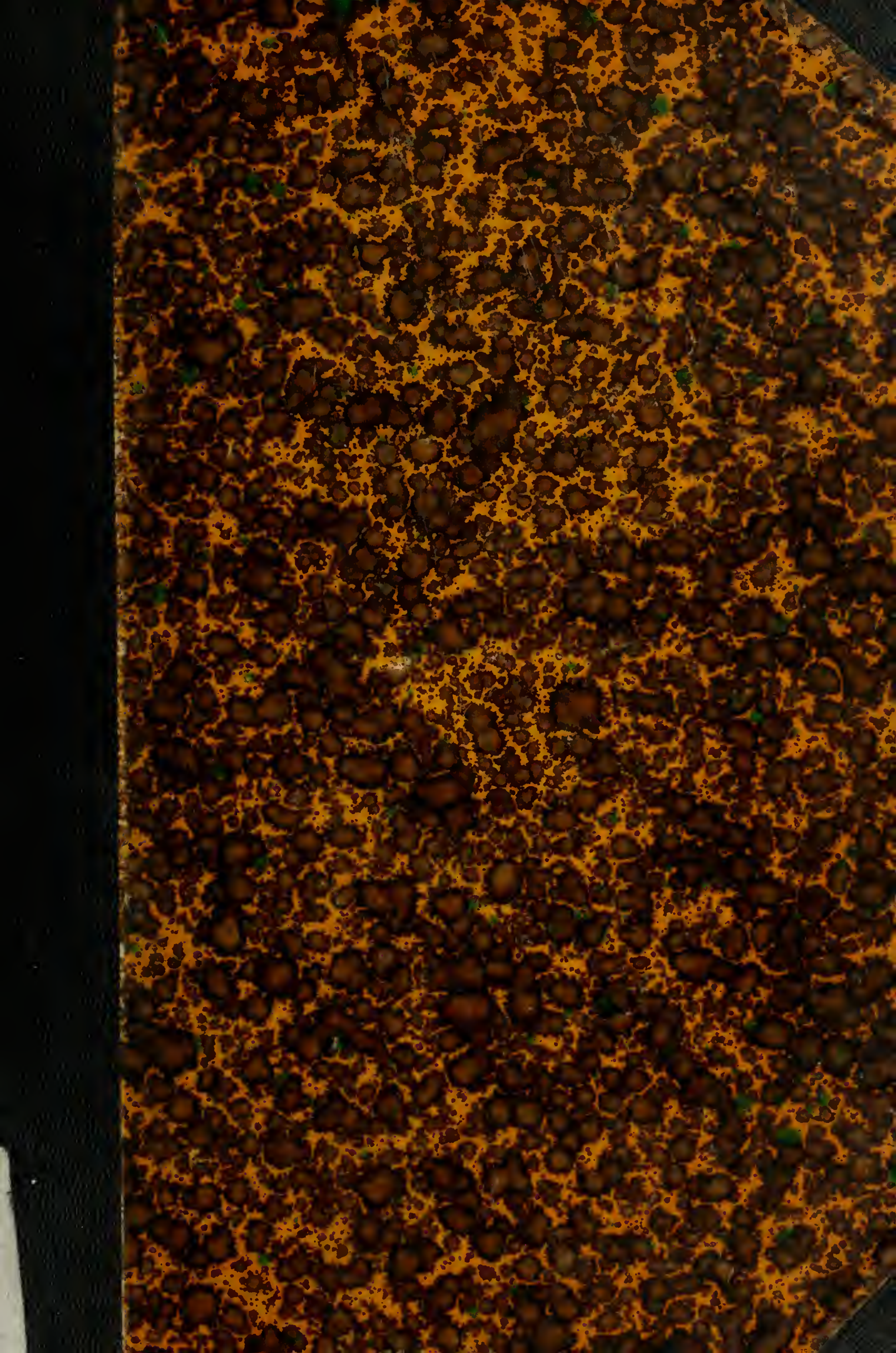


Vorgeschichte Israels und seiner Religion.

Nach der altjüdischen Ueberlieferung und den zeitgenössischen Inschriften gemeinverständlich dargestellt.
Nebst einer Anleitung zur Popularisierung derselben vermittelst des Religionsunterrichtes.

Von Rabbiner Dr. Sigmund Jampel
Schwedt a/O.



Frankfurt a. Main 1913.
Verlag J. Kauffmann.

Herrn Geheimen Regierungsrat

Professor

Dr. HERMANN COHEN

zu seinem siebzigsten Geburtstag

in Verehrung gewidmet

vom Verfasser.

Inhalt.

Druckfehler.

Das Fehlen von Kapitel V = Seite 43—56 möchte der geneigte Leser damit entschuldigen, daß ich ein für eine andere Arbeit bestimmtes Kapitel zuerst irrtümlich in die vorliegende Abhandlung eingereiht habe, welches nachher entfernt werden mußte. Ebenso wird der Leser noch manche unvermeidliche Druckfehler freundl. verzeihen. Folgende sind mir nachträglich selbst aufgefallen:

Seite	Zeile			
9	4	von oben	„Völker"	soll heißen Gebiete
88	13	von unten	„unerreichte"	soll heißen unerreichten
104	4	von oben	„Träne"	soll heißen Treue
130	17	von oben	„jemehr"	soll heißen je stärker
184	11	von unten	„gekannte"	soll heißen bekannte
155	3	von oben	„Statuten"	soll heißen Statuen
„	12	von oben	„kann"	soll heißen können
„	11	von unten	„Koloßstatuten"	soll heißen Koloßstatuen
158	5	von oben	„Simbolik"	soll heißen Symbolik

Einleitung.

Auf keinem Gebiete der Geschichte hat das umwälzende 19. Jahrh. soviel Ungeahntes und Ueberraschendes gebracht, als auf dem des mesopotamischen Altertums, dank der archäologisch unschätzbaren Funde, welche die systematischen Ausgrabungen zutage gefördert haben. Da nun dieses Gebiet die Geburtstätte der ältesten israelitischen Familien ist, so war es zu erwarten, daß jene Kulturdenkmäler viel neues Licht auf die Vorgeschichte Israels werfen werden. Haben auch die israelitischen Stämme später, während des mehrhundertjährigen Nomadisierens in den ägyptischen Grenzgebieten, von der hohen wirtschaftlichen und politischen Kultur Mesopotamiens zweifellos viel eingebüßt, so darf dies von den geistigen und religiösen Gütern keinesfalls angenommen werden. Wie die Ueberlieferungen II. M. 16, 33—34 und 18, 12. 16. 33, 7—11. 19, 22. 24. von der Existenz eines vormosaischen Heiligtums mit Priestern und einer Rechtslehre zeugen, so lassen I M. 49, 10. Richter 5, 14 I. Kön. 5, 11. I. chron. 2, 6. 55. 3, 9. die Pflege der Schrift im vormosaischen Israel deutlich erkennen. (Vrgl. fürs erstere meine „Hagadah aus Aegypten" 9—11 und fürs zweite Jawitz Gesch. Israels I 138). Und wenn daher eine fernere Ueberlieferung (Jalkut Simoni 176) auch die Existenz von andern schriftlichen Traditionen bei jenen vormosaischen Nomaden voraussetzt, so klingt dies heute nicht mehr so sonderbar wie ehedem; da die enge Verwandschaft zwischen vielen biblischen und ursemitischen Berichten das Vorhandensein der letzteren im vormosaischen Israel notwendig beweist. Wenn bei den meisten Völkern des Altertums von einer urzeitlichen Weltkatastrophe sich nur solch dunkle Erinnerungen erhalten haben, daß oft nicht mehr festzustellen ist, ob bei ihnen von einer Flut die Rede war, während der keilinschr. Sündflutbericht, trotz mancher Abweichung von der Bibel, alle Einzelheiten, wie Ankündigung der Flut, Bau der Arche, Bestreichen derselben von innen und außen mit Pech, Aufnahme der Tiere und der Vögel in derselben, Steigen des Wassers, Festsitzen des Schiffes an einem Berge, dreimalige Aussendung der Vögel — aufweist, dann darf das Verhältnis zwischen diesem Berichte und dem biblischen mit dem der anderweitigen Fluterzählungen nicht in eine Reihe gestellt werden. Wenn aber erst der keilschriftliche Bericht

Col. III, Z. 46 „Die Götter rochen den Geruch, die Götter rochen den Wohlgeruch" sagt (Vgl. I M. 8, 21 וירח ד' את ריח הניחוח), und ferner Col. IV Z. 17—27 von der Reue der Götter spricht (Vrgl. I. M. ibid. und 9, 11. 15), so können solche Uebereinstimmungen nicht allein durch gemeinsame Erinnerungen erklärt werden, wie dies allgemein geschieht. Zwischen solchen biblischen und vorbiblischen Erzählungen muß von literarischen Konnexionen gesprochen werden. Vrgl. IV M. 21, 14. 27 ff. Dieses eine Beispiel von sehr vielen, die in der vorliegenden Abhandlung noch folgen, möge hier einleitend genügen, um zu zeigen, daß die Schriftdenkmäler jener ursemitischen Vorfahren Israels seitens der jüdischen Wissenschaft wohl eine andere Beachtung verdienen, als die ihnen bisweilen zuteil werdende. Diese Urkunden bieten uns den eigentlichen Stoff für eine Vorgeschichte Israels und seiner Religion, zu der uns die biblisch-talmudischen Traditionen nur das Gerippe geben.

Vorerst aber eine kurze Erörterung, inwiefern streng wissenschaftlich von einer Urgeschichte Israels geredet werden kann.

Gegen die biblischen Berichte über die Urgeschichte Israels wird in erster Linie geltend gemacht, daß kein Volk seinen Ursprung kennt, weil jedes Volk, ebenso wie das Einzelindividuum, nach seiner Geburt ein Kindesalter durchleben muß, während welcher Zeit es mehr oder weniger wild ist, keine Schrift kennt und für geschichtliche Erinnerungen keinen Sinn hat. Im reiferen Mannesalter erst erwacht das Interesse für die Vergangenheit, da liegt aber das Kindesalter schon weit zurück und die Erinnerungen aus dieser frühen Periode sind schon längst verwischt.

So unzweifelhaft dieses ethnologische Gesetz, wonach jedes Volk ein Kindesalter durchleben muß, auch sein mag, so hat es für die Urgeschichte Israels doch gar keine Bedeutung, weil nämlich dieses Volk in seiner Kindheitszeit noch kein Israel, sondern ein Embrio im Leibe des babylonischen Volkes war. Als aber die ersten israelitischen Familien von dem großen babylonischen Volkskörper sich loszulösen begannen, da stand jenes babylonische Volk schon auf dem Gipfel seines Mannesalters. Israel darf daher nicht mit jenen Völkern verglichen werden, welche schon in ihrem Naturzustande sich losgelöst und vom äußersten Beginne ihres Daseins an, sich

selbständig entwickelt haben. Israel ist nicht als Kind, sondern als reifer Mann zur Welt gekommen; denn in seinem Kindesalter war es eben noch kein Israel, sondern ein Stück des babylonischen Volkes. Alle andern Völker haben schon Jahrhunderte oder Jahrtausende als solche bestanden, bevor sie ihre charakteristischen Religionen angenommen haben; dagegen ist Israels Religion seinem Volkstume vorausgegangen, d. h. die ersten israelitischen Familien würden sich von ihrem babylonischen Stamme nicht abgesondert haben, wenn nicht die differenzierenden religiösen Anschauungen den Anlaß dazu gegeben hätten. Das ursprüngliche Israel kann daher nur als eine religiöse Sekte innerhalb des babylonischen Volkes, wie etwa die heutigen Unitarier innerhalb der englischen Christenheit angesehen werden, und der vorhererwähnte, so nachdrücklich betonte Einwurf, daß kein Volk seinen Ursprung kennt, kann hiergegen so wenig Geltung haben, wie gegen die Entstehungsgeschichte jener englischen Sekte. Wer daher aus den zeitgenössischen ägyptischen und keilschriftlichen Urkunden vielfach ersieht, daß damals schon die besseren Familien in Babylon, Aegypten und Kanaan ihre traditionellen Aufzeichnungen zu sammeln pflegten, und wer da weiß, daß wir inschriftliche Korrespondenzen von Sklaven und Lastträgern aus dem vorabrahamitischen Babylon besitzen, dessen historischer Sinn wird auch nicht beleidigt durch die Annahme, daß in Israels Patriarchenkreisen die Erinnerungen und Traditionen ebenfalls aufgezeichnet wurden. Wenn wir heute Tausende von Kaufkontrakten und Verträgen aus vorabrahamitischen Jahrhunderten kennen, deren Termini in dem biblischen Berichte von Abrahams Erwerbung der Höhle Machpela wortwörtlich wiederkehren, dann spricht historisch nichts dagegen, daß in der biblischen Zeit ein schriftlich fixierter Vertrag betreffs Erwerbung der genannten Höhle vorgelegen habe. Die palästinensische Eroberungsliste des Pharao-Sesak, welche das "חקל אברם" „das Gefilde Abrams" nennt, kennt somit nicht nur den Patriarchen, sondern auch das von ihm erworbene Gebiet. Und wenn ferner in dem babylonischen Gesetzbuche des Ammurabbi, des Zeitgenossen Abrahams, damit, daß kinderlose Gattinnen ihren Gatten die Mägde zuführen, was auch Sarah und Rahel getan haben, als mit etwas Selbstverständlichem ge-

rechnet wird, während im späteren biblischen Gesetz kein Paragraph hierfür vorgesehen ist, weil das im biblischen Israel nicht mehr Brauch war, ebenso wie die Bibel kein Gesetz über den Hirten, der — wie Jakob bei Laban —, die Leibesfrucht im Tiere zu beeinflussen sucht, aufweist, was im babylonischen Kodex wohl der Fall ist, so findet auch hierin die biblische Ueberlieferung von dem babylonischen Ursprung der israelitischen Patriarchen ihre zeitgenössische Bestätigung.

Die Kritik kann es ferner nicht begreifen, warum Israels Patriarchen anders beurteilt werden, als die fingierten Ahnherren der griechischen Stämme, wie Dorus, Jon, Achäus usw.

Dem Rechte nach aber sollte doch die Kritik zuerst die Ungeschichtlichkeit jener griechischen Ahnen beweisen. Wenn wir heute zahlreiche Inschriften und Denkmäler von dem babylonischen König Sargon I, von dem ägyptischen Urkönig Menes, von der assyrischen Königin Semiramis u. v. a. besitzen, während dieselben noch vor gar nicht langer Zeit als mythische Figuren gegolten haben, so soll doch die Kritik beim Annulieren alter Personen etwas vorsichtiger sein. Es gereicht einer wissenschaftlichen Methode nicht gerade zum Ruhme, wenn sie immerfort genötigt ist, das wieder aufzubauen, was sie selbst kurz vorher eingerissen hat. Ernste Geschichtsbetrachtung zeigt, daß es sehr absurd ist, die Existenz berühmter Personen des Altertums wegen der um sie gewobenen Legenden in Abrede zu stellen; da ein solches Verfahren konsequenterweise auch in den nicht minder von Sagen umschleierten späteren Helden, wie Alexander d. Gr. Napoleon u. a. lediglich mythische Figuren erblicken müßte.

Wer da weiß, daß selbst die fortgeschrittenen Griechen die göttliche Abstammung eines Sokrates und eines Plato schon zu Lebzeiten derselben verteidigt haben und daß die Römer noch in ganz später Zeit von manchen ihrer Kaiser behauptet haben, er sei zu den Göttern entrückt, der wird nicht alte Geschichte in Mythologie auflösen, sondern er wird, mit dem altphönizischen Sanchoniaton und dem griechischen Euhemeros, in der Mythologie aller Völker eine spätere Vergötterung wirklicher historischer Personen erblicken; dann aber wird er nicht wegen der wissen=

schaftlich tönenden Behauptung, daß kein Volk der Welt Erinnerungen aus seiner Kindheit bewahrt hat, auch die Urgeschichte Israels verwerfen, vielmehr wird er sich, mit uns, die auffallende Erscheinung, daß Israel seine Kindheitserinnerungen ursprünglicher, als alle anderen Völker die ihrigen, bewahrt hat, damit erklären, daß Israel in Babylon eine bessere Kinderschule, als die alten Germanen bei ihren Vorfahren, besucht hat. Wenn selbst die späteren Aegypter in ihren Pharaonen leibhaftige Göttersöhne erblickten, warum sollen sie ihre berühmten Helden der Urzeit nicht in der Sternenwelt wohnend sich gedacht haben? Wenn ferner die Kritik gegen die biblische Ueberlieferung von der Entstehung des israelitischen Volkes einwendet, daß Völker überhaupt nicht durch Ausbreitung einer einzigen Familie, sondern durch Mischung verschiedener Völker und Stämme entstehen, so überträgt sie erstens ethnologische Prozesse europäischer Riesennationen auf kleine orientalische Völkchen und übersieht ferner, daß auch die Bibel, die in jeder israelitischen Familie die Amalgamation des fremden heidnischen Dienstpersonals stets voraussetzt, die die Beimischung fremder Volksmassen beim Verlassen Aegyptens besonders hervorhebt, die die Assimilation des Keniterstammes mehrfach erwähnt und das stete Aufsaugen der Ureinwohner Kanaans nirgends verschweigt, usw. die Ableitung des ganzen israelitischen Volkes von einer einzigen Familie keinesfalls behauptet, wenn sie auch die oberflächliche Volksanschauung im allgemeinen gelten läßt.

I.

Die Anfänge der Culturbildung nach biblischer und außerbiblischer Ueberlieferung.

Das altbabylonische Reich, dessen Denkmäler seit Jahrzehnten aus den Sandhügeln an den Ufern des Euphrat und Tigris emporsteigen, lenkt, besonders seit dem heftigen Babel=Bibelstreite, der auf dem ganzen Erdkreise tobte, die Aufmerksamkeit der ganzen Kulturmenschheit auf sich. Die gewaltigen Leistungen jenes bewundernswerten Volkes auf allen Gebieten des menschlichen Schaffens und Wirkens, in Religion, Kunst und Wissenschaft, in Jurisprudenz, Handel, Technik und Agrikultur, von welchen uns die dank der eifrigen Ausgrabungen zutagegeförderten Reste jener Kultur die glänzendsten Zeugnisse ablegen, zwingen selbst dem kaltblütigsten Beschauer die lebhafteste Bewunderung ab. Die imposanten Kulturdenkmäler jenes Landes, deren transportable Splitter die weiten Säle europäischer und amerikanischer Museen füllen, erregen unser heftigstes Staunen. Und doch hat kein Volk des spätern Altertums von der Existenz des einst so ruhmvollen Reiches eine Ahnung gehabt. Ja selbst die Nachkommen jener Babylonier, die Priester und Schriftgelehrten des neubabylonischen Chaldäerreiches, können schon einige Jahrhunderte nach dem Untergange des stolzen Reiches ihrer Vorfahren, — welche einst die ganze alte Welt, von Indien bis nach Aethiopien, dermaßen beherrscht haben, daß man selbst am Hofe der sehr fernen ägyptischen Konkurrenzmacht in babylonischer Schrift und Sprache korrespondierte, — von jener herrlichen Vergangenheit keine Kunde gehabt haben, wenn sie schon in der ersten Hälfte des 5. vorchristlichen Jahrhunderts den griechischen Chronographen, wie Herodot., Ktesias u. a. gegenüber die Gründung der Stadt Babel auf die im 9. vorchr. Jahrhundert lebende assyrische Königin Semiramis zurückgeführt haben, während diese Stadt schon ca. 1500 Jahre vor dieser Se=

miramis die Hegemonie der ganzen alten Welt innehatte und, wie inschriftlich nachweisbar, zu den ältesten Gründungen im babylonischen Lande gehörte, ja, in der ältern Rezension des babylonischen keilschriftlichen Schöpfungsepos, sogar als ine der zwei ältesten Städte daselbst bezeichnet wird.

Außer dem babylonischen Priester Berosos, der, wie wir genau wissen, die keilschriftlichen Urkunden der alten Babylonier gelesen hatte und der überhaupt in den Geheimnissen des berühmten Bel-Tempels zu Babel eingeweiht war, ist uns, selbst im babylonischen Lande, keiner bekannt, der von der Existenz des einst so glorifizierten altbabylonischen Reiches irgendwelche Kunde besessen hätte. Um wie viel weniger noch ist dies bei den außerbabylonischen Völkern der Fall, die, obgleich ihre ganze Kultur auf babylonischer Basis aufgebaut war, gar keine Erinnerung an jenes einstige Kulturzentrum hatten.

Nur eine Ueberlieferung verkündet seit Jahrtausenden von dem hohen Alter und der einstigen Größe und Macht jenes altbabylonischen Reiches, und das ist die biblische. Im 10. Kap. der Genesis kennt sie die wichtigsten urbabylonischen Städte, die zumeist schon viele Jahrhunderte vor Moses unter dem Schutte lagen und deren Namen, wie deren Orte selbst den Babloniern der biblischen Zeit nicht mehr bekannt waren, bis erst die Ausgrabungen in unserer Gegenwart ihre Ruinen blosgelegt haben. In dem 14. Kap. des I. B. M. nennt sie mehrere babylonische Könige aus dem Beginne des 2. vorchr. Jahr t a u s e n d s , von welchen in der ganzen alten Weltliteratur keine Spur sich findet, während die heute von ihnen gefundenen Denkmäler und Inschriften nicht nur die Geschichtlichkeit jener bis vor kurzem als fingiert gegoltenen Könige zur Evidenz beweisen, sondern auch das in der Bibel von ihnen Berichtete indirekt bestätigen.

Diese fast unübersehbar großen Kultur- und Literaturschätze aus der Urzeit des babylonischen Volkes zeigen uns aber nicht blos den Ursprung der babylonischen Kultur, sondern sie lassen uns die Anfänge a l l e r Kulturbildung überhaupt erkennen. Sie zwingen uns die Ueberzeugung auf, daß die Kultur aller altorientalischen Völker ihren Ausgang von Babel genommen hat. Wir sehen Babylon auf dem Gipfel seiner Entwicklung, während alle anderen Völker des alten Orients noch in den Windeln liegen. Wir be-

obachten die Schülervölker Babels in ihrer ganzen kulturellen Entfaltung, bei der der babylonische Einfluß in jeder Phase erkennbar ist. Denn die babylonische Kultur wirkte viel intensiver auf weite Gebiete und fremde Volksstämme, als die ägyptische, die eine nationale, geschlossene Grundlage hatte und daher nur auf das schmale nubische Gebiet eine ununterbrochene Einwirkung ausüben konnte. Ueberhaupt stand Babel schon in den ältesten Zeiten in einem breiten Strom historischen Lebens und vielseitiger Wechselwirkung. Berücksichtigt man nun, daß alle alten Völker, ebenso wie die Griechen, den Ursprung ihrer Kultur in Aegypten suchten, so kann man die Treue der bibl. Ueberlieferung, die im I. B. M. 10 die Anfänge der Kulturbildung in Babel zeigt, nicht genug bewundern, wogegen die radikale Kritik, vom Standpunkte rein kulturgeschichtlicher Betrachtung, gestehen muß, daß wenn die biblische Völkertafel in I. B. M. 10 späten Datums wäre, sie, mit dem ganzen Altertum, das Kulturzentrum ebenfalls nach Aepypten verlegt haben würde.

Die biblische Ueberlieferung, die einzige historische Quelle der ganzen alten Literatur, welche uns die Erinnerung an das in Kultur- und religionsgeschichtlicher Beziehung so außerordentlich interessante altbabylonische Reich, die selbst den spätern Bewohnern jenes Landes entschwunden war, treulich bewahrt und uns gleichsam das älteste Culturzentrum, welches die Wissenschaft, den alten außerbiblischen Ueberlieferungen folgend, irrtümlich nach Aegypten verlegt, an den Ufern des Euphrat und Tigris gezeigt hat, zwingt uns zur Bewunderung ihrer unentwegten Echtheit noch in weit höherem Maße, wenn wir sehen, daß sie auch noch einem andern, kleinern Volke, welches nachweislich schon Jahrtausende vor der biblischen Periode von der Erde verschwunden war, ein ehrendes Denkmal setzt. Es ist dies das Volk, dem die alleräletesten auf uns gekommenen primitiven Spuren menschlicher Cultur gehören und, das in den babylonischen Inschriften aller spätern Jahrtausende „Sumir" genannt wird, während die Bibel noch den ursprünglichen Namen „Sinear" (שנער I. B. M. 10, 10. 11, 2), welcher — in Berücksichtigung der orientalischen Aussprache des ebräischen ע=g oder ch, — mit dem „Schungier" der ältesten Keilschrifturkunden, dem „Schanchar" der Tel-el-Amarna-

Inschriften und dem „Schangar" der Hieroglyphen sich deckt, genau bewahrt hat.

Daß das babylonische Tiefland schon in den frühesten Zeiten alle vorderasiatischen Völker, vom kaspischen Meer bis zum persischen Golf, an Bedeutung weitaus übertroffen hat, ist heute nicht nur durch die zeitgenössischen Culturdenkmäler zur Evidenz bewiesen, sondern auch vom geographischen Standpunkte aus außerordentlich einleuchtend. Denn hier erst, in Babylon, konnten die beiden Ströme — wie der Nil, nachdem er das nubische Sandsteinplateau hinter sich gelassen hat — ihre volle Macht entfalten und in dem weiten Ueberschwemmungsgebiet Spender einer aufs höchste gesteigerten Fruchtbarkeit werden, die eine hohe, selbständige Cultur erzeugt hat. Dieses auf physikalisch-geographischer Beobachtung basierende Ergebnis der neuesten fachmännischen Forschung auf diesem Gebiete, überragt alle bisherigen luftigen Hypothesen betreffs des ursprünglichen Culturfitzes der altorientalischen Welt. Und doch hätte jeder, der sich gewagt, jene rein wissenschaftliche Behauptung durch die biblische Notiz in I. B. M. 11, 2, die die „Tiefebene von Sinear" (וימצאו בקעה בארץ שנער) als das älteste Culturzentrum voraussetzt, zu stützen, das mitleidige Lächeln der modernen Kreise über sich ergehen lassen müssen, weil diese biblischen Erzählungen aus der Kindheitsperiode des Menschengeschlechtes in einer naiven Gestalt — Turmbau zu Babel — auftreten. Nun ist diese biblische Mitteilung vom Ursprunge der Cultur in Sinear durch unzählige Denkmäler aus jenen frühesten Zeiten zur historischen Tatsache erhoben worden und die moderne Kritik muß jetzt, u. z. nicht zum ersten Male, eine beschämende Zurückweisung sich gefallen lassen. Sie hätte wahrlich aus den Ergebnissen der bisherigen Ausgrabungsforschung, nicht nur der orientalischen, sondern auch der trojanischen, mykenischen usw. genügend zu erfahren Gelegenheit gehabt, daß, wenn man selbst um eine alte Ueberlieferung ein legendarisches Gewebe erkannt zu haben glaubt, man doch keinesfalls zur Verwerfung auch des Kernes dieser Ueberlieferung berechtigt ist.

Dieses Sumerer- oder Sinearvolk, dessen Existenz früher von dem französisch-jüdischen Assyriologen, Josef

Halevi, der in der sumerischen Schrift eine altbabylonische Priesterschrift erblicken zu dürfen glaubte, bestritten wurde, steht uns heute in seiner ganzen Größe leibhaftig gegenüber. Wir kennen heute seine spezifische Cultur, die sich, selbst noch in der spätern Periode, von der gleichzeitigen babylonischen sehr wesentlich unterscheidet, sowie seine ihm eigenen Religiosanschauungen, die sich von denen der eigentlichen Babylonier auffällig abheben. Sein Typus sondert sich von dem der semitischen Babylonier nicht minder augenfällig, wie seine Eigennamen, seine abweichende Kleidung, Haartracht u. a.

Alle diese Sondermerkmale haben es, nicht weniger wie jedes Wort und jede Silbe seiner Sprache, zur festen Gewißheit erhoben, daß diese Sumerer weder Semiten, noch Arier waren.

Die ältesten keilschriftlichen Dokumente dieser Sumerer, die gleichsam die ältesten bisher bekannt gewordenen inschriftlichen Urkunden überhaupt sind, stammen aus der südbabylonischen Stadt Lagasch, wie ja überhaupt das Sinear-Reich, welches wir heute historisch bis ins 28. vorchristliche Jahrhundert verfolgen können, im Süden Babylons bestanden hatte. Jedoch zeigen uns die frühesten historischen Dokumente jener Sumerer, daß sie in vorgeschichtlicher Zeit hauptsächlich im Norden Babyloniens gewohnt und in der Stadt „Kisch“ am Ufer des Tigris, ungefähr 2 Meilen von der Stadt Babel, ihre älteste Residenz gehabt haben. Die ersten uns bekannten sumerischen Könige, wie Mesilim, Alzu u. a. haben dortselbst residiert, während wir schon bald darauf diese älteste sumerische Residenzstadt von Semiten beherrscht und die Sumerer nur noch auf das eigentliche Sinear beschränkt sehen.

Die unübersehbaren Schätze der inschriftlichen Urkunden und anderer Culturdenkmäler, die es uns ermöglicht haben, die Entfaltung des menschlichen Geistes bis in die früheste Periode zu beobachten, machen uns hinsichtlich der Entstehung der Cultur mit folgenden von der Wissenschaft der Jahrtausende ganz ungeahnten vier Resultaten bekannt:

Erstens, daß die Anfänge aller Culturbildung in der „babylonischen Tiefebene“ stattgefunden haben.

Zweitens, daß jene Tiefebene" ursprünglich Sunger, Singar = Sinear geheißen hat.

Drittens, daß die Urheber jener primitiven Culturelemente, — wie Ziegelbrennen, Erdharz als Mörtel verwenden, Städtegründung, Erfindung der ältesten Keilschriftart usw. — weder Semiten noch Arier waren.

Viertens, daß die älteste Herrscherdynastie dieser Sumerier die „Könige von Kisch" waren.

Diese den ältesten Culturdenkmälern entnommenen, für unsere Culturgeschichte so außerordentlich wichtigen vier Mitteilungen aus der Kindheit des Menschengeschlechtes hat uns die altisraelitische Ueberlieferung in I. B. M. 10, 8—10 treulich bewahrt.

In diesen zwei Sätzen der biblischen Völkertafel wird in Kürze berichtet, daß die ersten Culturgründungen in Babylon, in Sinear, stattgefunden haben, daß ferner diese Urheber weder Semiten, noch Japhetiten bezw. Arier, sondern Chamiten, speziell Kuschiten waren. Die ersten 2 dieser 4 Momente werden in Cap. 11, 2 f. noch näher ausgeführt.

Die historische Kritik wird sich nun hoffentlich dazu bequemen müssen, in diesem biblischen Berichte etwas Höheres zu erblicken, als blos einen Schelmstreich, den ein jüdischer Schreiber den Babyloniern spielen wollte, indem er ihre Cultur auf einen Kuschiten zurückführte. Ebenso wird sie sich nicht mehr genötigt sehen, die Abfassung dieses biblischen Berichtes in eine sehr späte Zeit, in welcher der Haß gegen die babylonischen Zerstörer Jerusalems ein gesteigeter war, zu verlegen.

Vergleicht man zu den genannten vier Ergebnissen die spöttelnden Bemerkungen Delitzsch's — 3. Babel-Bibel-Vortrag — über die Bibel, „die noch nicht einmal jenes merkwürdige Sumerervolk gekannt hat," dann sieht man, wie sehr antisemitische Voreingenommenheit, selbst einen Forscher von dieser Bedeutung auf seinem Spezialgebiete irreführen kann.

II.

Die Anfänge der Völkerbildung nach biblischer und außerbiblischer Ueberlieferung.

Die altisraelitische Ueberlieferung hat uns nicht bloß die der ganzen alten Menschheit verloren gegangenen Erinnerungen an die vier grundlegendsten Factoren, die bei den Anfängen der Culturbildung ganz allein bestimmend waren, treulich bewahrt; sie hat uns nicht blos das gottgesegnete Fleckchen Erde, auf dem die ersten Keime geordneter menschlicher Niederlassung sichtbar waren, genau gezeigt; nicht blos die ältesten herrschenden Stämme, die, wenn auch die primitivsten, so doch die ersten Formen der Städte- und Staatengründung geschaffen haben, nach Namen, Character, Rassenzugehörigkeit und Herkunft näher bezeichnet, sondern sie hat uns auch über den Ursprung und die Bildung der bedeutendsten Völker des Altertums Ueberlieferungen übermittelt, welche bei den betreffenden Völkern selbst in Vergessenheit geraten sind und heute erst, mit Hilfe der durch Grabungen ins Tageslicht geförderten Culturreste aus den ersten Perioden der Geschichte, wiederum zu ihrem Rechte kommen. Einige Beispiele mögen hier folgen.

I. Die in der Bibel „Kusch" כוש, in allen sonstigen alten Urkunden „Kasch" und „Kesch" genannten großen Völkerstämme Abessiniens und Nubiens, deren Sprache zu den integrierenden Bestandteilen der semitischen Sprachgruppe gehört, werden von der ganzen ethnologischen Wissenschaft seit Jahrhunderten als echte Semiten bezeichnet, wogegen die Bibel mit ihrer Ueberlieferung (I. B. M. 10, 6.), nach welcher die Kuschiten weder als Semiten, noch als Arier angesehen werden dürfen, ganz vereinzelt dasteht. Und doch lassen uns sowohl die babylonischen Keilschriftdenkmäler, als auch die südarabischen inschriftlichen Urkunden die allmähliche Ausbreitung der in der ältesten babylonischen Geschichte, so einflußreichen „Kassu" von den Zagrostälern östlich Babyloniens, über die Niederungen und Küstenländer des indischen und arabischen Meerbusens, bis zu den östlichen Rändern des

Roten-Meeres, sehr gut verfolgen. Ihre dortselbst gefundenen Culturreste lassen mit Bestimmtheit erkennen, daß sie mindestens mehrere Jahrhunderte in den südarabischen Landstrichen sich aufgehalten haben, bevor sie die afrikanische Küste des Roten-Meeres und die abessinischen Gebirgsländer aufzusuchen sich genötigt sahen.

Während dieses südarabischen Aufenthaltes haben die nichtsemitischen Kuschiten, deren ursprüngliche nichtsemitische Sprache (Kossäisch) wir aus den babylonischen Inschriften sehr gut kennen, semitische Sprache und Cultur sich angeeignet und sie naturgemäß weiter ausgebildet.

So wird nun die Völkerkunde, gegen die jahrhundertelange Gepflogenheit, sich künftighin daran gewöhnen müssen, die Abessinier, trotz ihrer echtsemitischen Sprache und Schrift, und gegen ihre eigene Ueberlieferung, nicht mehr als Semiten, sondern, der israelitischen Ueberlieferung gemäß, als Chamiten zu bezeichnen.

Aber nicht blos die richtige Rassenzugehörigkeit der Abessinier, sondern auch der einstige Aufenthalt derselben in Südarabien ist in der biblischen Tradition wenigstens indirekt bezeugt. Große Teile jener nichtsemitischen Kuschiten haben sich nämlich manchen südarabischen Stämmen derart assimiliert, daß diese von Kuschiten völlig durchsetzten Araberstämme späterhin ebenso als kuschitische, wie als semitische angesehen wurden. Einen solchen Assimilationsprozeß, von dem der Typus mancher Araberstämme am Ostrande des Roten-Meeres heute noch zeugt, hat die biblische Ueberlieferung bei den südarabischen Stämmen „Seba und Dedan" konstatiert, die sie deshalb sowohl den Kuschiten, wie den Semiten zuzählt (I. B. M. 10, 7. 28. 25, 3 (שבא ודדן). Das kann die Bibel in ihren Völkergenealogien umsomehr tun, als sehr viele Namen derselben keine Einzelpersonen, sondern Stämme und Völker repräsentieren, was aus Sätzen wie I. B. M. 10, 13—14 „und Aegypten zeugte die Ludim, die Anamim, die Lehabim, die Naftuchim, die Patroßim und die Kaßluchim, von welchen die Philistäer abstammen, sowie die Kaftorim" mit zwingender Deutlichkeit sich ergibt.

II. Das Verhältnis zwischen der israelitischen und außerisraelitischen Ueberlieferung betreffs des berühmten elamitischen Reiches, ist gerade ein umgekehrtes, als hinsichtlich der Abessinier. Die Elamiter, welche nach I. B. M. 10, 22

echte Semiten waren, gelten nicht blos der modernen Forschung, sondern auch schon dem Buche der Jubiläen, sowie für Josephus, Eusebius, Hyronimus u. a., gleich den Persern, den spätern Bewohnern ihres Reiches, als zur arischen Rasse gehörig. Ja selbst die Keilschrifturkunden, die uns die Geschichte des Elam-Reiches bis fast zur Mitte des dritten vorchristl. Jahrtausends verfolgen ließen, zeigten uns dieselben als ein der semitischen Rasse ganz fremdes Element. Die Ergebnisse der jüngsten, großen französischen Expedition unter de Morgan und Scheil, welche aus dem Boden Susas, der einstigen Residenzstadt Elams, berühmte Schätze aus der frühesten Periode dieses Reiches zutagegefördert hat, zeigen uns jedoch mit aller Sicherheit, daß Elam in der ältesten Zeit nur eine babylonische Provinz war, deren Bevölkerung aus echten, den Südbabyloniern eng verwandten Semiten bestanden hat; was somit der altisraelitischen Ueberlieferung selbst über die seitherigen, bis ins dritte vorchr. Jahrtausend hinaufreichenden Inschrifturkunden den Sieg verleiht.

III. Wie lange ist es überhaupt her, seitdem die Bibel mit ihrer Angabe, daß Assyrien ein semitisches Reich war, auf allseitigen Widerspruch gestoßen ist? Noch für Gesenius, Winer, Lassen, Tuch, Hitzig, Bertheau, Botta, Lorsbach u. a. galten die Assyrer als Indogermanen und ihre Sprache als eine indogermanische. Heute weiß jeder, daß das Assyrerreich für die semitische Rasse genau soviel, wie das Deutschtum für die germanische bedeutet.

Wie sehr kindisch hört sich die Ueberlieferung der alten Klassiker, welche die Gründung des Assyrerreiches auf Semiramis und Ninus des 8. vorchr. Jahrhunderts zurückgeführt, gegenüber der bibl. von I. B. 10, 11 an, die doch in den zahlreichen assyrischen Denkmälern, welche bis weit ins dritte vorchr. Jahrtausend reichen und die Entstehung des Assyrerreiches aus dem babylonischen etappenmäßig nachweisen, ihre Parallelen hat.

IV. Daß die Aegypter Ureinwohner ihres Landes seien, haben sie selbst seit den ältesten Zeiten behauptet, die Griechen haben es ihnen nacherzählt und die Wissenschaft tradiert diese Meinung bis heute. Aber schon die moderne Sprachforschung hat den gemeinsamen Ursprung der ägyptischen und semitischen Sprachen nachdrücklich betont, und der weltberühmte Aegyptologe Brugsch (Hieroglyph. Demot. Wörter-

buch I 9) sagt „die Sprachforschung wird eines Tages erstaunt sein über das enge Band der Verwandschaft, welches die ägyptische Sprache mit ihren semitischen Schwestern zusammenknüpft" und es steht für ihn fest „daß alle eine gemeinschaftliche Mutter haben, deren Ursitz an den Ufern des Euphrat und Tigris zu suchen ist." Jetzt ist auch die Einheitlichkeit der urägyptischen mit der ursumerischen Schrift ebenso wie die ältesten Kulturelemente der beiden Völker zur Evidenz festgestellt, sodaß die altisraelitische Ueberlieferung von dem asiatischen Ursprung der Aegypter von der Wissenschaft nicht mehr lange wird ignoriert werden können.

Auch der langjährige Streit gegen die arabische Zugehörigkeit der „Nabatäer" (נביות I. B. M. 25, 13) ist jetzt im biblischen Sinne wissenschaftlich allgemein entschieden.

Die angeführten Beispiele haben vollauf bewiesen, daß der altisraelitischen Kunde von den Anfängen der Cultur- und Völkerbildung in den Kreisen der modernen Wissenschaft keinesfalls die ihr gebührende Achtung zuteil wird. Wie sehr respektvoll unsere Geschichtsforschung solchen unschätzbaren Traditionen, wenn das klassische Altertum sie darböte, gegenüber stehen würde, ist keinem Eingeweihten unbekannt. Unsere kritische Forschung, die sich bei ihren Angriffen auf die altisraelitische Ueberlieferung schon so viele furchtbare Schlappen geholt hat, dürfte jetzt der biblischen Tradition doch etwas mehr Vertrauen entgegenbringen. Der Aerger über orthodoxen Dogmatismus, der der Bibel gegenüber jedes logische und historische Denken wütend verpönt, darf den die gesunde Vernunft respektierenden Denker nicht durch antibiblische Tendenzen irreführen. Eine Wissenschaft, die stolz darauf ist, der Bibel gegenüber ihre Objektivität wahren zu können, darf sich nicht einer subjektiven Voreingenommenheit gegen die Bibel schuldig machen. Hat sich z. B. die biblische Völkertafel, die schon in ihrer ganzen Anlage als Universalgeschichte in der ganzen Literatur des Altertums einzig dasteht, in ihren Mitteilungen aus den frühesten Geschichtsperioden so sehr trefflich bewährt, haben sich ihre zahlreichen, den alten außerisraelitischen Ueberlieferungen widersprechenden Angaben, als durchaus echt erwiesen, dann muß eine voraussetzungslose Forschung in dieser merkwürdigen Urkunde, unbekümmert um ihren Ursprung, die rührende Ueberlieferungstreue bewundern und darf manchen

scheinbaren Widerspruch nicht gleich mit quellenkritischer Flickerei behandeln, um aus ihm sogleich einen Beweis für die späte Herkunft jener Traditionen zu schmieden. Haben ja solche vermeintliche Widersprüche, im Lichte zeitgenössischer Verhältnisse betrachtet, sich gerade als die unverfälschtesten Zeugnisse aus den ersten Etappen menschlicher Culturentwickelung erwiesen; wie dies oben bei der verschiedenfachen Zuzählung der südarabischen Stämme שבא ודדן zu der kuschitisch-chamitischen und der semitischen Völkergruppe aufs deutlichste gezeigt wurde. Es genügt durchaus nicht, wenn die Kritik nur das gelten läßt, was schon beim ersten Anblick einleuchtend und plausibel erscheint. Wenn zahlreiche unglaubliche und abenteuerlich klingende Berichte einer Urkunde sich in so staunenswerter Weise bewahrheitet haben, dann verdienen auch ihre bislang unbewiesenen Angaben soviel Schwergewicht, daß sie nicht von jeder luftigen Hypothese aufgewogen werden. Wäre übrigens die biblische Völkertafel auch nur annähernd so jung, wie die Kritik sie schätzt, dann würde sie, neben den phönizischen Städten, Zidon, Aradus, Chamath u. a. (10, 15. 18) doch vor allem die schon in der Tel-el-Amarnna Zeit bekannte und seit fast dem 12. Jahrhundert im Vordergrund stehende Residenzstadt Tyrus ganz bestimmt nicht ungenannt lassen; ebenso würde sie sicherlich die weltbeherrschenden Perser nicht vergessen haben.

Ganz unbegründet ist ferner die Meinung der Kritik, daß die biblische Völkertafel von geographischen Gesichtspunkten sich leiten lasse. Zeigt sie uns doch in Palästina meist chamitische Stämme, nördlich von diesem Lande nennt sie japhetische Völker, während sie südlich davon semitische und chamitische Völker untereinander aufführt. Im fernen Mesopotamien nennt sie die japhetischen Meder und die chamitischen Kuschiten eng neben den semitischen Babyloniern und Assyriern. So wirft man Rassen nicht durcheinander, wenn man jeder Rasse einen besondern Himmelstrich zuweisen will.

Daß die Völkertafel die ältern Nationen zu den aus ihnen entstandenen jüngern in Verhältnis von Vater und Sohn stellt, ist wissenschaftlich durch die archaische Ausdrucksweise leicht zu erklären, tut aber der Geschichtlichkeit so wenig Abbruch, wie der Nachweis, daß nicht alle Völker in ihr einbegriffen sind.

Ursprung der ebräischen Cultur Palästinas.

Hat sich so die altisraelitische Ueberlieferung betreffs der Rassenbestimmung der alten Völker als ursprünglich und zuverlässig erwiesen, dann dürfen wir auch keinen Augenblick mehr zaudern, auch die vorisraelitischen Bewohner Palästinas, die Canaanäer, Amoriter u. s. w., gemäß der bibl. Tradition I B. M. 10, 15—20 als Völker von nicht-semitischer Herkunft anzusehen, wenngleich jeder, dem die echtsemitische Kultur dieser vorisraelitischen Bewohner Palästinas auch nur einigermaßen bekannt ist, in dieser biblischen Angabe die größte ethnologische Ungeheuerlichkeit erblicken zu müssen glaubt. Wie soll man sich aber in der Tat die Canaanäer, die in der Geschichte, als Phönizier und Punier, den eigentlichen Semitismus repräsentieren, die dem ganzen Abendlande als die Urheber der westsemitischen Kultur bekannt waren, als Chamiten vorstellen? Wie sollen die Völker, deren Städte schon in abrahamitischer Zeit gut ebräische Namen, wie, Bet-el, Ai, Sichem, Salem, Kirjath-arba u. ä. getragen haben, und deren Kultur und Sprache sich von der israelitischen nur ganz unmerklich unterschied, nichtsemitischer Herkunft gewesen sein?

1) Und doch ist der unverfälschte hamitische Charakter der Canaanäer, außer der Bibel, auch auf den viel älteren ägyptischen Denkmälern aus dem 3. vorchr. Jahrtausend direkt bezeugt. Die großen, farbigen Wandgemälde der ägyptischen Fürstengräber in dem Totentale westlich Thebens, auf welchen die vier verschiedenen Rassenfarben in der augenfälligsten Weise unterschieden werden, zeigen uns, ebenso wie die spätern Wandgemälde auf den Tempelwänden, die Bewohner der palästinensischen Meeresküsten als zur selben dunkelbraunen Rasse, wie die kuschitischen Abessinier, gehörig, zu welcher Rasse sich die etwas hellbraunen Aegypter

selbst auch zählen. Damit ist die nahe Rassenverwandtschaft der kanaanäischen Stämme mit den Abessiniern und Aegyptern durch authentische Zeugen jener frühesten Zeit dokumentarisch festgelegt.

2) Dieser den alten Aegyptern bekannte gemeinsame Ursprung der Canaanäer mit den Abessiniern von den kuschitischen Stämmen der Ostküsten des roten Meeres, war übrigens den Canaanäern bezw. Phöniziern selbst auch noch zu Herodots Zeiten bekannt (Herodot. I, 1. VII, 89).

3) Auch die altägyptische Sage vom Sonnengotte Osiris, der vom Nil nach Phönizien geschwommen ist, spiegelt diese Anschauung von der Besiedelung phönizischer Küsten durch den Aegyptern verwandte Stämme noch sehr deutlich wieder.

4) Die Identität des phönizischen Adoniskultus mit dem ägyptischen Osiriskulte hat schon Plutarch eingehend geschildert und ihren gemeinsamen Ursprung gezeigt.

5) Alle wichtigen Elemente der phönizischen Mythologie kehren in der ägyptischen wieder. So z. B. die ägyptische Nebt-Kephni mit der phönizischen Baalat von Biblos, ferner das Bild der Sonnenscheibe zwischen zwei Hörnern, welches beiden Mythologien gemeinsam ist, sowie das vom Erikabaum, und endlich der ägyptische Gott Thot, den auch die Canaanäer gut kennen.

6) Noch zur Zeit des ägyptischen Priesters Manethon war die Devise „Aegypter und Phönizier sind Brüder" allgemein verbreitet.

7) Auch den vorgeschichtlichen Griechen, die die Canaanäer „Phoenikes" — wahrscheinlich von phoinos = blutrot — nannten, muß die kuschitische Hautfarbe der alten Canaanäer aufgefallen sein. Es findet somit auch diese so ungeheuerlich klingende bibl. Angabe vom nichtsemitischen Ursprung der Phönizier ihre vielfache Bestätigung in den zeitgenössischen Urkunden.

Wie erklärt es sich aber die Kritik, die den semitischen Ursprung der Phönizier behauptet, daß Israel den Rassencharakter der Bewohner Palästinas nicht gekannt haben soll? Der Nationalhaß soll, nach der Meinung der Wissen-

schaft, die Triebfeder dazu gewesen zu sein. Dagegen aber ist zu fragen, warum denn die Bibel die wirklich gehaßten Midianiter, Edomiter, Moabiter, Ammoniter u. a. nicht nur als Semiten, sondern sogar als Stammesverwandte Israels ansieht, während sie andererseits die semitisch sprechenden Abessinier und Libyer, mit welchen Israel nie ein böses Wort gewechselt hat, zu Chamiten stempelt? Wann hat übrigens zwischen Israel und Phönizien ein solch unversöhnlicher Haß bestanden? In all den Perioden, welche nach der Kritik, für die Abfassung pentateuchischer Partien irgendwie in Betracht kommen, in den Zeiten Davids und Salomos, die mit den phönizischen Königen Schutz und Trutz-Bündnisse schlossen, unter den spätern Königen, die mit den phönizischen Fürsten sich verschwägerten und gemeinsam Seeexpeditionen mit ihnen ausrüsteten, doch ganz bestimmt nicht. Es muß außerdem auch mit Nachdruck darauf hingewiesen werden, daß es historisch nicht bekannt ist, daß ein Volk wegen Haß, das andere ihm verwandte, in Sitte und Sprache ähnliche, zu einem rassenfremden gemacht hätte. In der ganzen Geschichte waren Bruderhaß und Bruderkriege am schlimmsten, es ist aber nicht bekannt, daß man dadurch die Verwandtschaft aufgesagt hätte. Es kann daher bei der biblischen Rassenbestimmung der Phönizier von einer politisch-nationalen Tendenz keinesfalls die Rede sein.

Erweist sich somit die nichtsemitische Rassenzugehörigkeit der palästinensischen Bewohner der vorisraelitischen Zeit als eine historisch gesicherte Tatsache, dann entsteht die kulturgeschichtlich sehr interessante Frage, woher diese unversehrte semitische Kultur bei diesen chamitischen Völkern?

Früher war es der Wissenschaft ein leichtes, dieses ganze semitische Kultursystem, daß uns die Bibel im patriarchalischen Palästina zeigt, als eine auf das Altertum übertragene spätisraelitische Zeichnug hinzustellen. Nun aber treten uns die unzähligen ebräisch benannten Städte des Buches Josua auch schon in der weit in die vormosaische Zeit zurückreichenden Palästinaliste des Pharao Thotmes III, sowie in den Tel-el-Amarna Tafeln, in welch letztern auch die vielen palästinensischen Fürsten echtebräische Namen tragen, überall entgegen. Ja die kanaanäischen Randglossen

auf den genannten Amarnatafeln zeigen uns, daß der Prophet Jesajah die ebräische Sprache mit Recht, „Sprache Canaans" (Jesajah 19, 18.) nennt. und wir erkennen so — was uns übrigens auch schon die zahlreichen früher bekannten kanaanäischen Inschriften gelehrt haben, — daß die ebräische Sprache, deren sich Israel auch schon vor seiner Einwanderung in Palästina bedient hat, während des generationenlangen Aufenthaltes der Patriarchenfamilien in Palästina sich bei ihnen eingebürgert hat. Die Existenz des ebräischen Kultur bei den nichtsemitischen Bewohnern der patriarchalischen Palästinas ist also historisch gesichert; woher aber stammt sie? Ein babylonischer Import ist sie nicht; da die in Palästina gleichzeitig gepflegte babylonische Kultur, wie sie, außer der Tel-el-Amarna, auch noch in den Ausgrabungen von Geser, Lachisch, Taanach, Meggiddo u. A. zum Vorschein kommt, von der spezifisch ebräischen sich in ganz auffälliger Weise abhebt. Außerdem aber steht es für jeden Eingeweihten fest, daß der fremde babylonische Einfluß doch niemals imstande war, eine andere Rasse dermaßen zu semitisieren, daß sie, wie die Phönizier, eine ausschließlich semitische Kultur geschaffen und ihre angeborenen Rassenmerkmale ganz verloren hätten. Die Abessinier fallen, trotz ihrer semitischen Sprache, durch ihren chamitischen Typus heute noch auf. Die Chetiter, deren nichtsemitischer Charakter, nach langjährigem Widerstreit der Wissenschaft, heute, gemäß I.B.M. 10,15 entschieden ist, standen, wie die jüngsten erfolgreichen Ausgrabungen in ihrer Residenzstadt beweisen, ebenfalls ganz unter babylonischem Einfluß, haben aber nichtdestoweniger eine selbständige nichtsemitische Kultur entfaltet. Ein solches wäre, nach den kulturhistorischen Gesetzen, auch in Phönizien und Palästina zu erwarten gewesen, wenn der Semitismus dieser Länder lediglich babylonischer Import gewesen wäre. Daher kann die palästinensische Kultur, die schon von ihrem Urbeginn an einen durch und durch semitischen Charakter zeigt, absolut nicht die Schöpfnng jener chamitischen Völker sein, die die unmittelbaren vorisraelitischen Beherrscher dieses Landes waren.

Wer hat nun diese vorisraelitische, ebräische Kultur in Palästina geschaffen?

Eine befriedigende Lösung dieses religionsgeschichtlich so außerordentlich wichtigen Problems bietet einzig und allein die Voraussetzung, daß die von den Israeliten in Palästina vorgefundenen kanaanäischen Stämme dieses Land mehrere Jahrhunderte vorher einer ebräischen Bevölkerung entrissen haben. Diese den Canaanäern vorangegangenen ebräischen Beherrscher Palästinas ganz allein, können und müssen als die eigentlichen Begründer jener ebräischen Kultur in Betracht kommen. Wie immer, wenn zivilisatorisch fortgeschrittene Völker von kulturlosen kriegerischen Horden unterjocht wurden, die Ersteren, von den Letzteren, welche dann die bessere Kultur okkupierten, allmählich aufgesogen wurden, so müssen auch die auf tiefer Kulturstufe stehenden urwüchsigen Canaanäerstämme, die durch die Kultur verweichlichten Ebräer, soweit sie nicht das Land verlassen haben, im Laufe vieler Generationen mit sich amalgamiert und ihr ganzes Kultursystem sich zu eigen gemacht haben.

Zu dieser historischen Voraussetzung wären wir, im Hinblick auf die im vormosaischen Palästina herrschenden Verhältnisse, schon vollauf berechtigt, auch wenn uns keine dokumentarischen Belege zur Verfügung ständen. Die Urkunden des frühesten Altertums aber liefern uns hierfür zahlreiche schwerwiegende Beweise, die unsere Voraussetzung zu einem historischen Faktum erheben.

1. Wir sehen erstens um die Mitte des 3. vorchr. Jahrtausends fremde Volksmassen Palästina überfluten. Die zeitgenössischen ägyptischen Denkmäler, die uns hiervon berichten, zeigen uns, daß Pharao-Pepi I, aus der 6. Königsdynastie, gegen diese Invasion einen großen Krieg führte, der sich fast über ganz Palästina ausdehnte, und erst seinem Heerführer Unna, der mit einem mächtigen Geschwader in den Hafen bei Karmel kommt, gelingt es, diese neuen Besitzer Palästinas unter die ägyptische Oberherrschaft zu bringen, und von da an erst sprechen die Dokumente von den „Amuru" = אמורי in Palästina.

2. Fast um dieselbe Zeit sehen wir auch den berühmten altbabylonischen König Sargon I. mit einem Heere gegen die palästinensischen Amuru ziehen und im Norden dieses Landes Eroberungen machen, sodaß der südliche Teil

Palästinas den Aegyptern und der nördliche den Babyloniern von nun an gehörte. Seit diesen dreijahrelangen Eroberungen Sargons I. im Norden Palästinas „bis zum Meere des Sonnenunterganges (Mittelmeer, ebräisch ים מערבי) und bis zum Eiland Cypern, — woselbst Inschriften vom Heerführer seines Sohnes jetzt zutage gefördert wurden — von wo an Sargon sich den Titel" שר כברתים ארבעים „König der vier Weltrichtungen" beilegt, begegnen wir diesen Amuru auch in den babylonischen Inschriften sehr häufig.

3. Von einem spätern Nachschub kanaanäischer Stämme aus der Gegend des Toten-Meeres nach den phönizischen Küsten, weiß eine phönizische Tradition bei Trogus, (erhalten bei Justin 18, 3, 3, welche Notiz nur nach der Untersuchung des Nestors der klassischen Altertumswissenschaft, Guttschmidt. Kleine Schriften II. sowie Bunsen. Aegypten 4, 298 verwertet werden darf) noch genau zu berichten. Dieser Ueberlieferung gemäß, nach welcher „schreckliche Erschütterungen" in jener Gegend des Toten-Meeres, — die zweifellos mit der I. B. M. 19 geschilderten Katastrophe von Sodom und Gemora identisch sind a. a. O. 13, 10ff, — die Ursache der Auswanderung jener kanaanäischen Stämme waren, würde die Besiedelung der eigentlichen phönizischen Küste erst gegen Beginn des 2. vorchr. Jahrtausends vor sich gegangen sein.

Die in Nr. 1—2 erwähnten ägyptischen und babylonischen Urkunden zeigen somit, daß die palästinensischen Invasionen der inschriftlichen Amuru erst in der zweiten Hälfte des dritten vorchr. Jahrtausends stattgefunden haben.

Während aber einerseits der Nachweis erbracht ist, daß die nichtsemitischen Amoriter erst in verhältnismäßig späterer Zeit von Palästina Besitz ergriffen haben, läßt sich mit noch größerer Bestimmtheit deduzieren, daß sowohl Palästinas Bevölkerung, als auch seine gesamte Kultur schon in viel früheren Perioden eine durchaus ebräische war. Denn während die Amuru erst nach der 6. ägyptischen Königsdynastie in Palästina erscheinen, zeichnen schon die Denkmäler auch der 5. Dynastie, unter Pharao Sachure, die Bewohner Palästinas mit rein semitischem Typus und nennen die Städte dieses Landes mit gut ebräischen Namen. Auch die uns aus späterer, biblischer Zeit bekannten Städte, wie אשקלון,

יפה, עין דר, עכה, עזה, u. a. sind diesen ägyptischen Denkmälern jener frühesten Geschichtsperiode schon bekannt.

Auch die altisraelitische Ueberlieferung setzt eine ebräische Urbewohnerschaft Palästinas überall voraus, trotzdem sie die kanaanäische Ueberflutung dieses Landes in der Patriarchenzeit stets mit großem Nachdruck hervorhebt. (I. B. M. 12, 7, 13, 7). Die Aegypter, die mit Josef im Gefängnis interniert waren, kannten das „Land der Ebräer" ebenso gut. wie Pharao und die Nachbaren Potiphars, das „Volk der Ebräer". (I. B. M. 39, 14. 40, 15. 41, 12). Genau so war es damals schon als eine allgemeine Sitte bekannt, daß „die Aegypter nicht gemeinsam mit den Ebräern speisen" a. a. O. 43, 32). Der ebräische Namen גלעד, den Jacob seinem Denkmal gibt, (a. a. O. 31, 47) beweist ebenso, wie die Eigennamen Isak, Jakob, Ruben, Simeon usw., daß das Ebräische die Umgangsprache in den Kreisen der Patriarchen war, was die Randbemerkungen der nicht viel spätern Tel-el-Amarna-Inschriften für Palästina überhaupt bezeugen. Daß die genannten Inschriften, ohne auf die Israeliten Bezug zu haben, von „Ebräern" in Palästina sprechen, ist ebenso bekannt, wie, daß der noch ältere Pharao, Thotmes III solche im selben Lande erwähnt. Auch die aus dem 3. vorchr. Jahrtausend stammende ägyptische Volkserzählung von Sinuhe, setzt in der palästinensischen Gegend überall ebräische Kultur voraus. *Ja soweit überhaupt Palästinas Altertum auf historischem Wege zurück zu verfolgen ist, erweist sich seine Bevölkerung wie seine Kultur als ursprünglich ebräisch.*

Wer waren nun diese urgeschichtlichen Ebräer Palästinas, woher stammen sie und wo sind sie nachher hingekommen?

Zur Lösung des Problems von dem Ursprunge und dem Charakter jener semitischen Urbewohner Palästinas, die die Schöpfer der vorkanaanäischen, ebräischen Kultur dortselbst waren, müssen folgende Momente berücksichtigt werden.

1) Die keilschriftlichen wie die südarabischen Urkunden, in denen, ebenso wie in der Bibel, die Länder westlich vom Euphrath, durch „עביר נהרי" und „עֲבִיר נַהֲרָן" bezeichnet werden, lassen uns mit Bestimmtheit erkennen, daß der biblische Volksnamen „Ebräer", der aus der geographischen Bezeichnung „Eber-hanahar gebildet ist, weit über die

israelitische Geschichte hinausragt, alle von עבר הנהר stammenden Volksmassen einschließt und keinesfalls auf Israel allein sich beschränkt. Wenn daher die vormosaischen Amarnatafeln und die noch ältern ägyptischen Inschriften in Palästina und seinen Nachbargebieten Ebräer kennen, und die biblischen Erzählungen in der Patriarchenzeit solche überall voraussetzten, so haben diese Ebräer mit Israel nichts mehr gemein, als daß auch sie, wie Israel (Josua 24, 3; I B. M. 14, 14;) von Eber-hanahar stammen. Da jedoch alle in den Eber-hanahar-Gebieten wohnenden Völker ausschließlich Semiten waren, so wurden schon bald Ebräer und Semite identifiziert. Daher wird in der bibl. Völkertafel gerade der Urahn der Joktaniten-Stämme, welche nachweislich heute noch die zu Eber-hanahar gehörenden Landstriche bewohnen, „Eber“ genannt, (I B. M. 10, 25), und auch Sem wird hier (a. a. O.) als „der Vater aller Söhne Ebers“ bezeichnet, was soviel als „Urahn aller Semiten“ bedeutet.

2) Die babylonischen Urkunden aus den frühesten Geschichtsperioden lassen uns deutlich erkennen, daß Palästina damals schon das „gelobte Land“ und die Sehnsucht aller altorientalischen Völker war und zwar aus rein geographisch-politischen Rücksichten. Abgesehen davon, daß es, als die Brücke zwischen Asien und Afrika, zu allen Zeiten der Zankapfel der alten Mächte war, bildete es für Babylon, dem der Weg zum persischen Golf durch das sog. „Meerland“ abgeschnitten war, die einzige Meerespforte, von welcher seine ganze politische Machtstellung abhing. Was Wunder also, wenn selbst die ältesten uns bekannten babylonischen Machthaber, den ganzen oder teilweisen Besitz dieses Landes sich zu sichern stets bestrebt waren, und kein politisches Moment so sehr prunkhaft in den Königstiteln und sonstigen Attributen hervorheben, als ihre Herrschaft über Palästina. Es entspricht daher ganz diesen Verhältnissen, wenn uns die Kulturdenkmäler jener Zeiten deutlich erkennen lassen, daß diese anziehende Küste des Mittelmeeres — für die Alten, des Weltmeeres — damals schon das Ziel babylonisch-semitischer Wanderungen war.

Ob diese urgeschichtlichen semitischen Niederlassungen in Palästina dortselbst schon eine ältere Ansiedelung vor-

gefunden haben, ist bisweilen schwer zu entscheiden. Die Ausgrabungen von Geser lassen für einige Stellen des Südens Palästinas auf prähistorische Höhlenbewohner schließen, was uns die Bibel auch von dem an Südpalästina grenzenden Söir-Gebirge meldet. (I B. M. 14, 6; V 2, 12; חורים).

Für unsere Untersuchung ist diese Frage nicht von Bedeutung; da jene Troglodyten keine eigentliche Kultur besessen haben.

Hier handelt es sich lediglich um die Frage nach dem Ursprunge der durch und durch ebräischen Kultur Palästinas, die weit über die phönizische Periode hinaus zurückreicht und die überdies von Chamiten nicht geschaffen sein kann. Dieser Ursprung darf, nach unserer bisherigen Darlegung, nur bei den babylonischen Semiten gesucht werden, die in urgeschichtlichen Zeiten, in welchen uns die zeitgenössischen Urkunden einen so außerordentlich regen Verkehr zwischen Mesopotamien und Palästina zeigen, im letztern Lande sich niedergelassen, die babylonischen Kulturelemente dorthin verpflanzt und sie dortsebst in einer der Natur dieses Landes angepaßten Weise fortgebildet haben.

Der kulturgeschichtliche Entwicklungsprozeß, wie wir ihn überall beobachten, hat auch hier bauend und gestaltend gewirkt. Die babylonischen Hauptgottheiten, wie Bel, Anu, Sin, Nebo, Hadad, Rimon, Istar, Anath, Schamasch, Aja, Ninib u. A. finden wir in Palästina, sowohl als allgemeine Landesgottheiten, wie Baal und Astaroth, wie als Ortsbeschützer, so z. B. Berg-Nebo, Wüste-Sin, Stadt des Anath, Bit-Ninib. Babylonische Schrift und Sprache wurden in Palästina, wie die Amarna-Briefe und die Funde in Taanach, Megiddo, Lachisch u. A. beweisen, im ganzen Altertum gepflegt. Jedoch ist das Babylonische im Laufe der Zeit nicht ohne Fortentwicklung geblieben und alles erhielt allmählich einen eigenen palästinensischen Schliff. Auch die babylonische Sprache wurde nur in der Schrift festgehalten, im Umgange jedoch bildete sich, wie bei den aramäischen und arabischen Völkern, ein eigener Dialekt heraus, der uns in den ältesten Formen des Ebräischen vorliegt. Diese semitischen Begründer der ebräischen Kultur und Sprache Palästinas nannten sich, wie alle von Osten

kommende Semiten, „Ebräer“. Palästina ist somit vom Urbeginn seiner Geschichte an das ebräische Land und die Urheimat alles dessen, was spezifisch ebräischen Charakter hat.

Auf die Frage, von welchem Geschick diese ebräische Urbevölkerung Palästinas später ereilt wurde, geben uns vorerst zeitgenössische babylonische Urkunden folgende ungeahnte Aufklärung. In Babylon nämlich tritt uns in jener Periode eine ganz überraschende Erscheinung entgegen. Neue semitische Gruppen, welche sich von der semitischen Bevölkerung Babylons auffällig unterscheiden, tauchen nacheinander an zahlreichen Stellen dieses Landes auf. Je mehr aber diese fremden Semiten sich von der einheimischen Bevölkerung durch Typus, Kleidung, Bewaffnung, Haar- und Barttracht augenfällig abheben, desto mehr stimmen ihre Merkmale haarklein zu denen der palästinensischen Ebräer jener Zeit, wie sie uns auf den ägyptischen Denkmälern entgegentreten. Ja die babylonischen Inschriften bezeichnen diese neuauftauchenden Semiten als „Söhne des Westlandes“, welches sumerisch „Martu“, später „Amurru“ = „אמורי“ gesprochen wurde und „am Meere des Sonnenunterganges“ „תהמת ש עריב שמשי“ liegt, was über ihre Herkunft keinen Zweifel offen läßt. Ihre ebräischen Namen, wie Abram, Jakob, Josef, Jerachmiel, Malkiel, Jegabriel, Jeasriel, Jadua, Eljoeini, Abitow, Amischaddu, Amizadok, Abieschu, Amurabbi u. ä., finden bei den Babyloniern keine Pararelle und mußten gelegentlich ins Babylonische erst übersetzt werden.

In den ersten Jahrhunderten der hier genannten Periode erscheinen diese Westsemiten in Babylon oft in separaten Kolonien wohnend, woselbst sie eigene Gerichtsbarkeit mit gewisser politischer Abgrenzung hatten. Ihre ältesten Ansiedelungen finden wir zuerst in den beiden südbabylonischen Residenzstädten Ur-kasdim und Isin. In der erstgenannten Stadt berichtet ein König schon im 2300 vorchr. Jahrh. daß er zum Schutze gegen diese Palästinenser eine große Festungsmauer errichtetet habe. In der genannten Nachbarstadt Isin haben sie schon ungefähr 100 Jahre später, bei der Erhebung der Elamiter, die herrschende Dynastie gestürzt und den Thron für sich erobert. Auch beim späteren Untergange der Dynastie von Ur, deren letzte

König von den Elamitern gefangen genommen wurde, scheinen diese Westsemiten beteilig gewesen zu sein.

Die Macht dieser „Söhne des Westlandes" hat sich im Laufe der Jahrhunderte so ausgedehnt, daß einer ihrer Großen, שמו-אבו, schon im Jahre 2069 den Norden Babylons erobert und auch mit Assyrien Krieg geführt hat. Sein Nachfolger שמולאל, der wegen seiner großen Kanalbauten, wie durch die Aufführung der Stadtmauer von Babel berühmt ist, hat im Jahre 2034 v, Chr, Kisch, die älteste babylonische Residenz (vgl. oben S. 10) erobert und die Stadt Babel zur Metropole des nordbabylonischen Reiches gemacht. Nach Unterwerfung der kleinen Nachbar-Fürstentümer, u. a. auch den König von Sippara (ספרוים Jesaj. 36), dessen Namen (חמור) an einen palästinensischen König der Zeit Jakobs erinnert, (vgl. I B. M. 34) gelang es ihm die nordbabylonischen Provinzen zu einem großen, sog. akkadischen (אכד I B.M.10,10) Reiche zu vereinigen, während der Süden Babylons, seit der erwähnten Eroberung von Ur-kasdim im Besitze der Elamiter, die sich gleichzeitig „Fürsten des Westlandes" nennen, — was den biblischen Bericht I B. M. 14, 1 f.; der, südpalästinensische Könige als Tributäre des „Königs von Elam" bezeichnet, glänzend bestätigt, — geblieben ist. Dieser politische Zustand blieb auch unter seinen Nachfolgern, זָבוּ, 2010, אַבִלסִין, 1996, und סִינמֻבַּלִט (vergl. סנבלט Nehem. 2, u. ö.) 1978, die sich ebenfalls durch Kanal- Mauer- und Palastbauten besonders auszeichneten, ganz unverändert.

Erst dem 6. König aus dieser palästinensischen Dynastie, dem seit einigen Jahren populär gewordenen Ammurabbi, der nicht weniger als 42 Jahre regiert hat, ist es, dank seiner vielfachen Eroberungen, besonders der südbabylonischen Provinzen, zum ersten Male gelungen, Nord- und Südbabylonien zu vereinigen. Er der nicht nur seine Vorfahren, sondern sämtliche babylonischen Könige, vor ihm, wie nach ihm, tief in Schatten stellt, ist der erste Beherrscher des gesamtbabylonischen Großreiches geworden.

So hat nun dieses uralte Babylon nicht durch eigene Kraft, sondern dank einem westsemitischen, palästinensischen Zustrom seine in den folgenden Jahrtausenden nie wieder erlangte Blüte der Politik, Kunst und Wissenschaft erreicht.

Solche merkwürdige Erscheinungen, daß alte Kulturnationen durch Absorbierung neuer Volkselemente zu frischer Entfaltung gelangen, stehen in der Geschichte nicht vereinzelt da. Das Babylon des Mittelalters bietet uns das eklatanteste Beispiel hierfür. Nur der südarabischen, islamitischen Invasion hatte Bagdad seine in der ganzen Geschichte des Mittelalters einzig dastehende geistige und politische Größe, wie wir sie unter Harum-al-Raschid bewundern, zu verdanken. Nur durch jenen aus Beduinen, Halbbeduinen und Bauern zusammengesetzten Völkerstrom hat Bagdad im Osten und Spanien im Westen eine Kulturhöhe erreicht, deren Strahlen in dem primitiven germanisch-romanischen Kaiserreiche Karls d. Gr. neue Lebenskeime entfaltet haben.

Der Name jenes genialsten Herrschers des ganzen Altertums, עמי־רבי = das Volk ist groß" (vergl. רחבעם) ist, gleich den seiner genannten Vorfahren und seiner Nachfolger שמשאלנ, אבישו, עמידתנ, עמיצדק und שמשדתנ, ein westsemitisch-ebräischer und mußte daher babylonisch durch „Kimtu-rapaschtu", was dieselbe Bedeutung hat, verständlich gemacht werden.

Das ist die Antwort die wir auf die Frage, nach dem Verbleib der ursprünglichen, ebräischen Bevölkerung Palästinas, von den babylonischen Denkmälern der zweiten Hälfte des 3. vorchr. Jahrtausends indirekt erhalten. Die Einströmungen der Palästinenser in Babylon, die dortselbst große politische Umwälzungen zur Folge hatten, fallen zeitlich mit den oben S. 21 erwähnten Invasionen der kanaanäischen Stämme in Palästina zusammen und müssen daher, als von den letztern verursacht angesehen werden. Eine Annahme jedoch, daß die g e s a m t e ebräische Urbewohnerschaft Palästinas, der Kanaanäer wegen, dieses Land verlassen habe, wäre, selbst wenn keine Indizien fürs Gegenteil vorlägen, schon nach den einfachsten Regeln der Geschichte im höchsten Maße unwissenschafllich. Die durch und durch ebraisierte Kultur der Phönizier und Punier beweist mit Evidenz, daß jene kanaanäischen Eindringlinge einen beträchtlichen Teil der semitischen Bevölkerung mit sich amalgamiert und ihn im Laufe der Zeit aufgesogen haben. Wie immer in der Geschichte in solchen Fällen, so haben auch hier die urwüchsigen Eroberer, die verweichlichten Autochthonen mit Leichtigkeit unterjocht, in ihren zahlreichen

ebräischen Städten sich niedergelassen, das ganze vorgefundene Kultursystem okkupiert, die ebräische Landessprache sich zu eigen gemacht und auch der Religion der Besiegten sich teilweise angepaßt. Daher die integrierte ebräische Kultur bei den nichtsemitischen Kanaanäern in Palästina.

Es wäre natürlich vom historischen Standpunkte aus sehr verwunderlich, wenn nicht einige Reste der in Palästina zurückgebliebenen semitischen Urbevölkerung sich auch während der Periode der Kanaanäer ihren ebräischen Charakter bewahrt hätten; da solche radikale Assimilationsprozesse, zumal wenn, wie hier, die kulturell weniger entwickelten Elemente die siegenden waren, in der Geschichte nicht belegbar sind. In der Tat zeigt eine nähere Beobachtung, daß diese historische Regel auch hier keine Ausnahme gemacht hat. Es soll später noch näher gezeigt werden, daß ein Melchi-zedek, der Zeitgenosse Abrahams in Palästina, der, Fürst von Salem und Priester des „El-eljon" des höchsten Gottes war, sowie der aus den Inschriften von Taanach bekannte, nicht viel jüngere nordpalästinensische Fürst „Achiami", der den „Bel-ilanu", den „Herrn der Götter" verehrt, nichts anderes, als die babylonischen Priester des „Abu-Ilanu", des Vaters der Götter" waren und daher uns den reinen Typus jener ebräischen Urbevölkerung Palästinas repräsentieren.

Namen und Zahl der in Palästina eingedrungenen chamitischen Stämme sind in der Bibel sehr oft genannt. (I. B. M. 10, 15—19; 15, 19—20 u. ö.). Die bedeutendsten unter ihnen waren die Kanaanäer und Amoriter sowie die später — Ende des 14. vorchr. Jahrhunderts — vom Norden her vorgedrungenen Chetiter. Daher erscheinen diese drei Namen in der Bibel sowohl, wie in den inschriftlichen Denkmälern, abwechselnd als Gesamtbezeichnung für Palästina überhaupt, meist sogar mit Einschluß der ostjordanischen Länder. (IV B. M. 35, 7; V 8 3; u. ö.). Während aber die Ostsemiten, die Babylonier und Assyrier, mit Vorliebe den Namen „Amurru"=אמורי für Palästina gebrauchen, die Assyrier zuweilen auch „Chata"=חתים, sind diese Bezeichnungen in der Bibel nicht sehr häufig (vergl. I B. M. 15, 16; 27, 46; 28, 1. 6. 8; Josua 24, 15; Amos 2, 9; u. ö.), wogegen der Name „Kanaan" sowohl

in der Bibel, als auch bei allen Westsemiten, wie in Aegypten und Nordafrika als Bezeichnung für Palästina der häufigste ist.

Später, in der biblischen Zeit, als der Semitisierungsprozeß der Canaanäer ein durchschlagender war, da kam, wenigstens im täglichen Leben, der rassenfremde Ursprung der kanaanäischen Stämme weniger zum Bewußtsein der Israeliten. Ganz anders aber war dies in den patriarchalischen Zeiten, als die chamitischen und semitischen Gegensätze noch ziemlich schroff einander gegenüber standen. Dem unbehaglichen Empfinden Abrahams, der, als Ebräer, in dem Lande seiner Sehnsucht seine rassenverwandte ebräische Urbevölkerung von den Chamiten verdrängt sieht, ist daher sehr richtig Ausdruck verliehen, wenn in der biblischen Abraham-Geschichte so sehr nachdrücklich und so oft hervorgehoben wird והכנעני אז בארץ „Kanaanäer — und nicht Ebräer — wohnten damals im Lande" (I B. M. 12,6. 13,7). Auch beim Heiraten der Patriarchen, Isack, Jakob und Esau, ist die Rücksicht auf die Blutverwandtschaft nur ganz nebensächlich. Hauptsache ist, keine Rassenfremde Chamitin zu heiraten (vergl. I B. M. 24,3; „Du sollst für meinen Sohn nicht eine Frau von den Töchtern der Kanaanäer nehmen." 27, 46; „es greult mir vor den Töchtern der Chetiter." a. a. O. „wenn Jakob eine Frau von den Töchtern der Chetiter nehmen soll, wozu soll mir das Leben." 28, 8; „Esau sah, daß die Töchter der Kanaanäer seinem Vater Isack verhaßt sind" usw.)

Die kanaanäischen Stämme Palästinas waren die einzigen Repräsentanten der chamitischen Rasse in dem ganzen, ausschließlich von Semiten bewohnten Eberhanahar, vom Euphrat bis zum Mittelmeere. Daher ist es nur sehr begreiflich, daß die Benneung „Canaanäer," die alle chamitischen Stämme Palästinas einschließt, gleichsam als Bezeichnung für die chamitische Rasse überhaupt dient, was, abgesehen von den vorhin zitierten Sätzen, die Erzählung von Noah's Weinrausch (I B. M. 9.), in welcher Kanaan an Stelle Chams tritt, mit aller Bestimmtheit beweist.

Diese ethnographische Beobachtung wirft einen hellen Lichtstreifen auf 2 dunkle biblische Stellen, welche der biblischen Quellenkritik von jeher als Basis dienen. Die

I B. M. 12, 6; 13, 7: mehrfach wiederholte Notiz והכנעני אז בארץ, die schon vor ca. 800 Jahren den ersten Anhaltspunkt für Nachmosaisches im Pentateuch gab, und die selbst einem Ibn-Esra überzeugend genug schien, wird konstant im Sinne einer Reminiszens „die Kanaanäer lebten damals noch im Lande" aufgefaßt und daraus wird dann geschlossen, daß zur Zeit der Abfassung dieser Erzählung die Kanaanäer nicht mehr in Palästina waren. Wer jedoch die Bibel einigermaßen mit historischem Verständnis gelesen hat, wird wissen, daß es selbst in der späten Königszeit keine Periode gegeben hat, in der nicht jede palästinensische Stadt kanaanäische Einwohner aufzuweisen gehabt hätte; um wie viel weniger kann diese Abraham-Erzählung, die nach der Kritik, zur J-Quelle gehörig, im 9. vorchr. Jahrh. entstanden sein müsse, die Anwesenheit von Kanaanäern in Palästina als eine Erinnerung aus alter Zeit mitgeteilt haben. Erweist sich somit die hergebrachte Deutung jener Notiz als unzulässig, dann können diese biblischen Worte nur nach der von uns gebotenen Auffassung verstanden werden.

Eine viel schärfere Korrektur noch muß die kritische Behandlung von I B. M. 9, 18—27 erfahren. Diese Erzählung muß, der Kritik zufolge, als ein Muster für den Quellen-Mischmasch bezeichnet werden. In V. 22 begeht Cham die obszöne Handlung, Kanaan aber wird V. 25—27 dafür gestraft. Warum dem Sohne statt dem Vater fluchen? Oder wenn ja, warum bleiben die anderen 3 Söhne Chams vgl. a. a. O. 10, 6 ganz verschont? Der Verfasser dieser Erzählung soll überhaupt nicht Sem, Cham und Japhet, sondern Sem, Japhet und Kanaan, als die Söhne Noahs gekannt haben, und Cham in V. 22 wäre als eine spätere Einschaltung anzusehen. Denn V. 25. („ein Knecht von Knechten wird er — Kanaan — seinen Brüdern — Sem und Japhet — sein", vgl. auch V. 26—27), steht zu V. 22. („und er sagte es seinen beiden Brüdern") in Korrespondenz und setzt daher in V. 22. eine Versündigung des später gefluchten Kanaan voraus u. s. w.

Nach unserer obigen Darlegung ist in dieser ganzen Episode von einer Person namens Kanaan gar keine Rede. Zur Zeit der Niederschrift dieser Erzählung galt „Kanaan" als eine Gesamtbezeichnung für alle Völker chamitischer Rasse, etwa so wie in der griechischen Zeit „Skythen" und im Mittelalter „Tartaren" eine Benennung für alle Nomadenvölker Asiens war. Nach den Inschriften von Assuan und Elephantine zu urteilen, hat man im damaligen Aegypten alle asiatischen Semiten „Aramäer" genannt, wie der heutige europäische Laie sämtliche Semitenvölker, von Marokko bis Indien, als „Araber" bezeichnet. Diese erhabene biblische Erzählung, die uns das weltbewegende Rassenproblem, wenn auch in sehr populärem Gewande, so doch in streng kulturgeschichtlichem Sinne löst und gewaltige historische Entwicklungsprozesse in wenigen Worten entrollt, will uns die moralische Minderwertigkeit der chamitischen Rasse, als eine ihrer Natur vom Urbeginn der Geschichte angeboren erklären, durch den Hinweis darauf, daß schon der Urahn dieser dunkeln, kanaanäischen Rasse (חם אבי כנען V. 18. 22) eine obszöne Natur war, durch dessen Vergehen die Kanaanäer = die dunkle Rasse, als einer freien Selbständigkeit unwürdig, zur ewigen Sklaverei verdammt wurde. חם אבי כנען bedeutet hier nicht, Cham war der leibliche Vater des Kindes, Kanaan, sondern „Cham war der Urahn der dunkeln Rasse". Es wird hier nicht der Sohn für den Vater gestraft; denn Kanaan ist nur eine volkstümlichere Benennung der chamitischen Rasse, und auf die kulturgeschichtliche Frage, warum die kanaanäische Rasse perverser Natur ist, lautet hier die Antwort, w e i l s c h o n der Stammvater dieser Rasse, חם אבי כנען, ein Sklave der rohesten Sinnlichkeit war. So zeigen auch diese Stellen, daß, die Bibel im Lichte zeitgenössischer Verhältnisse betrachtet, zu wissenschaftlich befriedigendern Resultaten führt, als das Zerstückeln jedes Bibelverses.

IV.

Ursprung des israelitischen Volkes.

In diesen bisher reichlich kennengelernten urpalästinensischen Semiten, die wir in der zweiten Hälfte des 3. vorchr. Jahrtausends in Babylon sich ausbreiten sehen und denen ebräische Namen wie אברם, יעקב, יוסף, מנשה, ירחמיאל, מלכיאל, ידוע, אליועני, אביטוב, עמישדו, עמיצדק, אבישו, עמורבי u. ä. geläufig waren, müssen wir die Vorfahren Israels erblicken; dann erscheint uns die bibl. Patriarchengeschichte in einer ganz andern Beleuchtung.

Waren die aus Ur-kasdim stammenden Clans Tarahs und Abrahams Glieder jener Westsemiten, deren ältesten Niederlassungen wir übrigens in Ur-kasdim und seiner Umgebung schon kennengelernt haben, dann erscheint das in den vielfachen göttlichen Zusicherungen an die Patriarchen, — dieses Land ihren Nachkommen in Besitz zu geben, — durchklingende Motiv sehr einleuchtend. Tarahs Streben nach Palästina (I B. M. 11, 31) wird, wenn er zu jenen Gruppen gehörte, die das palästinensische Wesen stets zur Schau trugen, viel erklärlicher. War Abraham ein Sohn jener Stämme, die palästinensische Kleidung und Haartracht, Sitten und Rechte auch auf babylonischem Boden stets beibehielten, dann konnte er zu den Palästinensern mit Recht sagen „ein Fremder und ein Beisaße bin ich in Euerer Mitte" (a. a. O. 23, 4). Ist Abraham in Kreisen erzogen worden, deren Hauptgott „an martu ki" = der Herr Palästinas, und dessen Frau "אשרתום" genannt wurde, wo somit das palästinensische Hauptgötterpaar Baal und Astarte — Baal ist der Herr Palästinas schlechterdings und Astarte wird in den palästinensischen Inschriften der Patriarchenzeit אשרתום genannt — die wichtigsten Verehrungsobjekte waren, so wird uns seine protestierende Verkündigung des einzigen Gottes gerade in Palästina (a. a. O. 12, 8. 13, 4. 18) nicht aber in Mesopotamien und Aegypten umso begreiflicher. Palästina, der

Urboden alles Ebräischen, war eben auch schon für die Patriarchen das gelobte Land ihrer Vorfahren, und hofften sie daher ihre neue Lehre dortselbst am ehesten verbreitet zu sehen.

Das Leben Abrahams, den, wie der Babylonier Berosos bei Josephus bezeugt, auch die außerisraelitische, babylonische Ueberlieferung kennt, tritt für uns, wenn wir es im Lichte zeitgenossischer Verhältnisse betrachten, weit mehr in das strenghistorische Stadium, als die Geschichte des Judentums im Babylon der nachchr. Periode.

In der altehrwürdigen Residenzstadt Ur, die nicht zum eigentlichen Babylon, sondern zu Chaldäa gehörte und daher in der Bibel stets Ur-kasdim = Ur in Chaldäa genannt wird, lebte Tarah, der Vater Abrahams, als Heide (Josua 24, 2), nach außerbiblischer Ueberlieferung, als heidnischer Priester und verehrte mit allen Bewohnern Ur-kasdims den Mondgott Sin, dem dortselbst seit den urältesten Zeiten ein sehr berühmter, heute noch gut erhaltener Tempel geweiht war, welcher selbst von den Westsemiten, den Besiegern Urs, stets in hohen Ehren gehalten wurde. Von Ur-kasdim ist Tarah mit seinem ganzen Clan weggezogen um nach Palästina auszuwandern, hat aber in Haran, in Mesopotamien, der bedeutendsten Stadt auf diesem langen Wege, diesen Entschluß aufgegeben und dortselbst sich niedergelassen. Berücksichtigt man nun, daß Haran für die Länder des Nordens genau dieselbe Bedeutung, als Zentrale des Mondkultus, wie Ur-kasdim im Süden hatte, daß Sin in Assyrien und Mesopotamien ebenso der בל־חרני = der Herr von Haran, wie er in Babylon בל־אורי = der Herr von Ur genannte wurde, dann wird man es begreifen können, daß Tarah, der Mondgottverehrer von Ur-kasdim, seinem dortselbst gefaßten Plane, nach Kanaan zu ziehen, in der zweiten Mondkult-Zentrale, in Haran, untreu wird.

Tarahs Frau, die Mutter Abrahams, wird in einer außerbiblischen Ueberlieferung אמתלאה בת כרנבוא, Amath-Laah, Tochter des Car-nebo genannt. So sehr anspruchslos diese Ueberlieferung auftritt, so verdient sie doch unsere Bewunderung nicht viel weniger, als das 14. Kap. der Genesis. Von den hunderten Namen von Priesterinnen der abrahamitischen Zeit, die uns jetzt keilschriftlich bekannt wurden, sind die meisten aus dem Worte „Amath" =

Dienerin, mit irgend einem Gottesnamen, so אמת-סין, אמת-שמש, אמת-נבוא, אמת-איה, zusammengesetzt, eine Priesterin heißt אמת-שמש מרת יעקבי = Amath-Schamasch, Tochter des Jakob u. ä. Eine Götzenpriesterin war aber nach der genannten Ueberlieferung, auch die Mutter Abrahams. Aber auch männliche Personennamen von der Zusammensetzung der Silbe Car = Burg mit irgend einem Gottesnamen, so כר-שמש, כר-אשתר, כר-ניניב, und auch כר-נבוא — vergl. auch das bibl. כרכמיש = Burg des Gottes כמוש (IV B. M. 22,29. Jer. 48,3. 13) sind gerade in jener Zeit häufig. Sollten die jüdischen Tradenten der nachbiblischen Zeit die Keilschrifturkunden der Amurabbi-Dynastie so genau gekannt haben?

Sins Gefährtin, die Göttin Nin-gal, die Herrin von Ur und Haran, führt inschriftlich den Titel "שרת" = die Königin, und Istar, die Venus, ihre Tochter heißt "מלכת" — im Gegensatz zum Ebräischen bedeutet keilschriftlich שר = König und מלך = Fürst. — Diese beiden weiblichen Namen aus dem Kreise Sins waren unter den Nachkommen Tarahs in שרי und מלכה (I B. M. 11, 29. 20, 12) vertreten. Danach dürfen wir auch nicht zweifeln, daß der Name Abram, babyl. אבי-רמו = erhabener Vater, (vgl. אבירם IV B. M. 16,1) den Attributen Sins, des אבו-אלנו entlehnt ist. Auch der Name Tarahs ist als der des Gottes „Tarchu" keilschriftlich bekannt. Es fällt diese Erscheinung dem Fachman keinesfalls auf; da die meisten Babylonier Träger von Götternamen waren. Wenn aber die moderne Wissenschaft aus der Verwandtschaft des Namens Abram, — den übrigens auch schon ein Palästinenser unter König אביל-סין, lange vor Abraham trägt, — wie der von Sarah und Milka, mit dem Mondgotte, zur Mythologisierung der ganzen Patriarchengeschichte gelangt, so müßte sie konsequenterweise auch alle die Tausenden Babylonier und Assyrier, die ähnliche Namen hatten, aus dem Bereiche der Geschichte streichen. Vielmehr bieten uns diese inschriftlichen Urkunden, welche den Ursprung dieser Namen zeigen, eine historische Erklärung für die spätere Abänderung der Namen אברם und שרי in אברהם und שרה (a. a. O. 17, 5. 15).

Der von der Kritik geltend gemachte Widerspruch zwischen I B. M. 11, 28. 31. 15, 7 und 12, 1. 24, 4. nach welch' letztern Angaben nicht „Ur-kasdim, sondern

Haran als der Geburtsort Abrahams anzusehen wäre, ist nur ein scheinbarer; da ארץ in 12, 1. 24, 4. im weitern Sinne auf das ganze Euphrath-Reich Amurabbis, zu dem auch Haran in Mesopotamien gehörte auszudehnen ist. מולדת a. a. O. wird nicht Geburtsort, sondern die Verwandtschaft (vergl. Esther עמה ומולדתה) bedeuten. Uebrigens gehört Ur-kasdim auch für die Quellenkritik zur ältesten Ueberlieferung.

Wie schon oben erwähnt, ist sowohl aus dem Gesetze Amurabbis, wie aus den zahlreichen Ehe- und Sklavenverträgen jener Zeit deutlich zu ersehen, daß die ganze Handlungsweise Abrahams und Sarahs betreffs der Sklavin Hagar und ihres Sohnes im Rahmen des babyl. bürgerlichen Gesetzes sich abgespielt und der alltäglichen Gepflogenheit dortselbst entsprochen hat. Israel hingegen hat später solche Sitten nicht gekannt, daher hat auch das biblische Gesetz hierüber keine Bestimmung getroffen; wohl aber waren diese babylonischen Sitten auch noch im Hause Jakobs vorherrschend (I B. M. 30, 3. 9).

Auch der Name, den Abraham seinem ältesten Sohne gibt, nämlich Ismael, tritt gerade in jenen Generationen sehr häufig auf, u. zw, sowohl mit Umstellung der Worte, wie Ilu-sama, als auch mit Einschaltung eines andern Gottesnamens statt Ilu. So z. B. die Könige der abrahamitischen Periode ישמע-דגן I und II, ferner ישמע-סין u. ä.

Auch der dem Ismael und dem Ilu-sama (vgl. אלישמע IV B. M. 1,10) ähnliche Namen Samuel ist schon im vorabrahamitischen Babylon häufig. So z. B. Samuel, König von Ur und noch früher ein höherer babylonischer Beamte dieses Namens. Es muß jedoch bemerkt werden, daß Samuel mit Ismael und Elisama dem Sinne nach gar nichts gemein haben. Dies muß um so nachdrücklicher hervorgehoben werden, als die jahrtausendalte irrige entgegengesetzte Meinung der Kritik zu einer Verwerfung der Jugendgeschichte Samuels Anlaß gegeben hat. Im Hinblick darauf, daß die Motivierung des Namens Samuels (1 Sam. 1,20) durch כי מה׳ שאלתיו „denn von Gott habe ich ihn erbeten, gar nicht zu diesem Namen, den man von jeher fälschlich mit „Gott hat er-

hört" übersetzt, sondern zu Saul = der Erbetene, paßt, hat die Kritik sich bemüssigt gesehen, die ganze Jugendgeschichte Samuels (1 Sam. 1—2) als ursprünglich zur Lebensgeschichte Sauls gehörig anzusehen. Allein hätte Samuel den Sinn von „Gott hat erhört", so dürfte weder das ע als dritter Radical, noch der lange Vokal des ש fehlen, ferner würde die Motiwierung gleich I B. M. 29, 33 כי שמע ד׳ lauten müssen.

Die inschriftlichen Denkmäler der vorabrahmitischen Zeit schon belehren uns aber, daß „Sumu" = Sohn bedeutet. „Sumu-irziti" z. B. steht in Parallele zu „mar-irziti" und heißt Landessohn, Landsmann u. s. w. Hanna nannte ihren Sohn Sumuel, oder Smuel = Sohn Gottes, indem sie sprach: „von Gott habe ich ihn erbeten".

Daß der Name Samuel nicht erst von der Mutter dieses Propheten erfunden ist, beweist außer den genannten vorabrahmitischen Babyloniern dieses Namens, auch schon IV B. M. 34,20 wo dieser Name auch schon unter Moses bekannt ist. Vrgl. auch 1 Chr. 7, 2. In I B. M. 36,13 ist שַׁמָּה ohne אל wie נתן und נתנאל. Es ist vielmehr so gemeint, daß die bibl. Eltern, mit Rücksicht auf die Geschicke des Kindes, unter den bekannten Namen solche wählten, die fürs Gehör einen verwandten Klang haben. Vgl. auch betreffs des Namens Jehudah I B. M. 29, 35. mit 26, 34. u. ö. Dies kann als allgemeine Regel für alle biblischen Namen gelten. Tatsächlich ist kein biblisches Namensmotiv hinreichend um die Entstehung dieses Namens zu erklären. Daß z. B. ראובן = Schaut den Sohn, der übrigens auch schon im vorisraelitischen, heidnischen Palästina erscheint (Josua 18,17), mit der Begründung „Gott hat meine Leiden geschaut I B. B. 29, 32) nichts zu tun hat, wird auch schon vom Talmud hervorgehoben.

Der Bericht, daß Abraham, wegen einer Hungersnot in Palästina, Aegypten aufgesucht habe, (I B. M. 12,10) liest sich wie eine Episode auf den zeitgenössischen ägyptischen Denkmälern, welche uns wiederholt zeigen, wie die semitischen Nomaden Palästinas, besonders in den Jahren der Hungersnot und des Regenmangels, an der Grenze Aegyptens um Einlaß

bitten, der ihnen in der Regel gewährt wird. Ein herrliches, großes Wandgemälde in den ägyptischen Gräbern zu Beni-hassan, welches notorisch aus der Periode unserer Patriarchen stammt, veranschaulicht uns eine aus Palästina kommende Familie, bestehend aus Männern, Frauen und Kindern, samt ihren Haustieren und Geräten, der die ägyptischen Grenzwächter die Genehmigung des Pharao zur Niederlassung in Aegypten übermitteln. Dieses ungef. 4 Tausend Jahre alte prächtige Farbenbild, das sämtliche semitischen Merkmale außerordentlich plastisch zum Ausdruck bringt, erinnert lebhaft an die biblische Patriarchengeschichte. Ist auch der Scheich dieses Clanes mit Abraham sowenig wie mit Jakob zu identifizieren, so bleibt doch dieses Denkmal für die Patriarchengeschichte zweifellos von unvergleichlichem Werte. Führt es uns doch die palästinensischen Nomaden — was auch Israels Stammväter waren — in Lebensgröße vor Augen, zeigt uns ihre von den hellbraunen Aegypter sich augenfällig abhebende weißgelbliche semitische Hautfarbe und läßt uns ihre verhältnismäßig hochentwickelte Kultur, wie sie in ihren Geräten, besonders aber in ihren zierlichen, buntgestickten Gewändern — vgl. auch den bunten Rock Josefs — deutlich zum Ausdruck kommt, lebhaft bewundern.

Ebensowenig können wir die aus jener Zeit stammende Erzählung des ägyptschen Höflings Sinuhe, — der wegen politischer Umtriebe nach Palästina flieht, unterwegs palästinensische Beduinen trifft und ihren Scheich, der früher in Aegypten war, wieder erkennt, — lesen, ohne uns dabei unseres nach und von Aegypten ziehenden Ahnenscheichs unwillkürlich zu erinnern.

Weit mehr noch aber liest sich die Erzählung von Sarahs Einlieferung in Pharaos Harem, sowie von Abrahams diesbezüglichen vorherigen Befürchtung, (a. a. O.) als ein Ausschnitt aus den altägyptischen Berichten, die uns erkennen lassen, daß der Raub palästinensisch-semitischer Nomadenfrauen seitens ägyptischer Pharaonen, Gaufürsten und anderer Behörden zu den häufigsten Erscheinungen gehörte, u. z. ganz besonders im alten Reiche. Einem altägyptischen Pharao verspricht sein Priester in der Grabesinschrift, daß er auch im Jenseits palästinensische Semiten töten und ihre Frauen seinem Harem einverleiben

wird. Es klingt somit auch dieser Punkt in der Geschichte Abrahams nicht so ungeheuerlich, wie er im ersten Momente erscheint.

Auch in der Erzählung von Abrahams Erwerbung der Familiengruft (I B. M. 23) fällt die Aehnlichkeit der termini technici in dieser Kaufgeschichte mit denen der zeitgenössischen keilschriftlichen Contrakte besonders auf und zeugt für die Originalität und das hohe Alter dieses bibl. Berichtes. Zumal die spätern inschriftlichen Verträge der assyrischen (biblischen) Zeit solche Redewendungen nicht mehr aufweisen.

Da die inschriftlichen Cheta, die bibl. חתים, auf den ägyptischen Denkmälern erst unter Seti I und Raamses II (13. Jahrh.) auf südpalästinensischen Boden erscheinen, während die ältern Pharaonen diese Bevölkerung nur im Norden Palästinas erwähnen, so wollte die historische Kritik das Vorhandensein der חתים in Südpalästina zur Zeit Abrahams (a. a. O. 23, 5. 7. u. ö.) nicht zugeben. Aber schon die viel ältern Armana-Tafeln kennen die Cheta im Süden Palästinas, und die Ausgrabungen im südpalästinensischen Lachisch haben eine chetitische Schicht aus der Zeit Amenhotep II (16. Jahrh.) zutagegefördert. Daraus geht mit Evidenz hervor, daß eine chetitische Bevölkerung in den südlichen Städten, auch schon vor der großen Cheta-Invasion unter Seti und Raamses, vorhanden war, und fällt somit für die Kritik jeder Anlaß zur Beanstandung dieser bibl. Erzählung vollständig weg.

Die elamitisch-mesopotamischen Königsnamen im 14 Kap. der Genesis fordern uns noch mehr zur Bewunderung der altisraelitischen Ueberlieferungstreue auf. Sind doch diese mächtigen Eroberer der ganzen alten Weltliteratur unbekannt gewesen und nur die Bibel ganz allein hat ihr Andenken bewahrt, bis erst die Grabungen in unserer Gegenwart sie nach viertausendjährigem Schlummer wieder ins Leben zurückgerufen hat. Die Identität Amrapels mit dem berühmten Ammurapi hat, seitdem die assyrische Schreibung mit hartem p bekannt worden ist, an Stärke noch viel gewonnen. Die Aehnlichkeit dieser beiden Fürsten hinsichtlich Ort, Zeit und Verhältnis ist der Wissenschaft schon längst aufgefallen. Wenn merkwürdigerweise gerade aus jener Ammurapi-Periode zwei elamitische Könige, Cudurnachuntu und Cudur mabuk, bekannt sind, deren Titel aus

„Cudur" in Zusammensetzung mit einem Gottesnamen besteht, so muß der Name Cudur in Compositum mit der Göttin „laomer-lagomer" förmlich frappieren. Der Vasall des Cudur-mabuk, Rim-sin von Larsa = אלסר, hat summerisch Eri-aku = אריוך geheißen. Tid-al ist als Tudchul in späteren Urkunden erwähnt und גוים muß als eine volkstümliche Wiedergabe von Gutium angesehen werden.

Ammurapi, der spätere Begründer des babylonischen Großreiches, war in den ersten Jahren nach seiner Tronbesteigung von ganz sekundärer Bedeutung gegenüber den Königen von Elam, die, wie inschriftlich deutlich hervorgehoben, bis zum Mittelmeer herrschten und auch Palästina in ihren Besitz hatten, was auch unsere biblische Erzählung voraussetzt. Zur Zeit der Abfassung dieser biblischen Erzählung aber, strahlte schon der Glanz Ammurapis als der des größten Monarchen des babylonischen Altertums. Daraus erklärt sich das auffällige Moment, daß Ammurapi in der Einleitung dieses Kap. im Vordergrunde steht, während er im Verlaufe der Erzählung nur nebenher in Begleitung des Elamiterkönigs erscheint. In der Einführung dient er eben als Mittelpunkt zur chronologischen Angabe, wie auch wir heute diese Jahrhunderte die „Ammurapi-Periode" nennen, während er in der weitern Schilderung nur als das erscheint, was er zur Zeit jener Begebenheit war. Wenn man aber heute, anstatt im Lichte zeitgenössischer Urkunden die bis in solche nebensächliche Details gehende Genauigkeit der altisraelitischen Ueberlieferung anzustaunen, lieber scheinbare Widersprüche konstruiert, um die älteste außerinschriftliche Urkunde vorderasiatischer Politik ganz wertlos zu machen, so wird die Zukunft noch lehren, welche wissenschaftliche Methode sich der exakten historischen Wahrheit mehr nähert.

Wie lange ist es überhaupt her, da die Kritik dieser biblischen Erzählung jeglichen Boden nehmen zu können glaubte, durch die einfache kategorische Behauptung, daß enge politische Beziehungen zwischen Palästina und dem fernen Mesopotamien mit dem noch ferneren Elam, wie sie hier geschildert werden, in jenen alten Zeiten ganz ausgeschlossen waren? Heute wissen wir, daß Palästina

schon viele Jahrhunderte vorher ein babylonischer Tributstaat war.

Die hier angeführten südpalästinensischen Gebiete und Völkerschaften, welche von diesem elamitisch-babylonischen Kriegszuge in Mitleidenschaft gezogen wurden (a. a. O. 5—7), erschienen hier in ihrer vorbiblischen Gestalt, nicht wie sie eine spätere Schilderung dargestellt haben würde. Die spätere moabitische Landschaft hat hier noch nicht diesen bekannten Namen und die vormoabitischen Bewohner dieser Gegend heißen hier noch אמים (vgl. auch V. B. M. 2, 10). Auch im spätern ammonitischen Gebiete wohnt hier noch die Urbevölkerung, die aber nicht זמזמים, wie in der bibl. Zeit (a. a. O. 2, 20), sondern זוים heißt, entsprechend den altbabylonischen Urkunden, woselbst sie zu einem König von Ur und zu einem von Babel in Beziehung gebracht werden.

Wenn die Kritik ferner meint, daß schon die Erwähnung Amaleks in diesem Zusammenhange (V. 7) den späten fictiven Charakter dieser ganzen Darstellung beweisen müsse; weil doch die Amalekiter, deren Stammvater ein Ururenkel Abrahams war, (I. B. M. 36, 12) nicht jetzt schon, zur Zeit Abrahams Kinderlosigkeit, ganze Ländereien bewohnt haben können, so muß man hier die naive Kritiklosigkeit der Kritik, die sie besonders bei ihrer biblischen Zerstörungsarbeit bekundet, wahrlich bewundern. Warum folgt sie denn hier so lammfromm der volksschulmäßigen Meinung betreffs der Abstammung der Amalekiter? Muß denn Hebron, der Onkel des Moses, (I. B. M. 6, 18) der Begründer der gleichnamigen Stadt gewesen sein, oder will die Bibel Aram, den Neffen Abrahams (I. B. M. 22, 21) zum Stammvater der Aramäer, deren Urahn, nach 10, 22, ein Sohn Sems war, stempeln? Warum müssen denn die Amalekiter zu Nachkommen eines Enkels Esaus, der zufällig auch Amalek hieß, gemacht werden. Begegnen wir doch auch in den Inschriften unzähligen Personen, die Träger von Städte und Völkernamen waren. Amalek wird IV. B. M. 24 20 ראשית גוים, „das Aelteste der Völker" genannt, und die altarabische Ueberlieferung lehrt ebenfalls, daß Amalek ursprünglich in Südbabylon, nachher am persischen Golf gewohnt haben, woher sie in ihre spätere Wohnsitze gekommen seien. Die

keilschriftlichen und südarabischen Inschriften zeigen uns ferner zwei große Völkerschaften „Magan und Maluchha" (vgl. Richter 10,12 ועמלק ומעון) teils ebenfalls am persischen Golf, teils in Südarabien.

Aber auch die fernere Mitteilung von der Beziehung Abrahams zu diesem elamitisch-palästinensischen Kriege enthält nichts Ungewöhnliches. Bei solchen Kriegen, zumal bei Entfernungen, die von großen Zügen erst nach mehreren Monaten zurückgelegt werden konnten (Esra 7, 8, 8), hat man es nicht mit organisierten Feldzügen, sondern mit Streifzügen zu tun. Ferner handelt es sich abrahamitischerseits nicht um einen systematischen Angriff, sondern um eine nächtliche Ueberrumpelung, bei welcher neben dem Clane Abrahams, auch noch 3 andere Stämme (a. a. O. 13, 15. 24) beteiligt waren. Auch Gideon hat mit 300 Halbnomaden die unübersehbaren Kriegsschaaren der Midianiter, Amalekiter, Araber usw. in einem nächtlichen Ueberfall in die Flucht geschlagen, in welchem Ereignis die Kritik nichts Verwunderliches findet.

Der durch den Midrasch angeregte kritische Hinweis auf die Uebereinstimmung der Sklavenzahl Abrahams mit dem Zahlenwert, des Namens אליעזר, des ersten Sklaven Abrahams, darf, — falls es nicht zufällig ist — nur gegen diese Zahl, keinesfalls aber gegen die ganze Episode den Verdacht der Kritik erregen. Die historische Forschung beanstandet viele biblische Zahlen, aber nie auf Kosten der Geschichtlichkeit der gesamten Ereignisse.

VI.

Biblischer und vorbiblischer Gottesbegriff.

„Was du nicht willst, daß man es dir tu, das füge auch deinem Nächsten nicht zu." Dieses elementarsten Grundsatzes der ganzen jüdischen Religion dürften die Vertreter der jüdischen Wissenschaft bei der Behandlung der alten Babylonier etwas mehr eingedenk sein. Das Judentum, welches, wie kein Volk in der Geschichte, über Verkennung und Undankbarkeit stets klagen muß, sollte bei der Beurteilung jener ursemitischen Völker sich nicht von dem Gefühle der Erbitterung gegen Delitzsch und seine Gesinnungsgenossen leiten lassen. Empört sich das jüdische Gefühl angesichts der geringen Einschätzung der jüdischen Kultur und Zivilisation seitens Stewart Chamberlain und Konsorten, so darf gerade der Jude jenen alten Bewohnern Mesopotamiens gegenüber nicht zu ähnlichen Praktiken sich hinreißen lassen. Tatsächlich erinnern viele jüdische Interpretationen altsemitischer Lehren und Satzungen an die in Stades Geschichte der alttestamentlichen Religion üblichen Umdeutungen mancher religiös-ethischen Partien der Bibel. Den Vorwurf „Gleiches mit Gleichem vergelten" hat das Judentum selbst dem Christentum gegenüber, dessen Vertreter in der Verkleinerung der jüdischen Religion ihre Hauptaufgabe sehen, niemals auf sich geladen, umwievielweniger dürfte es jene alten Semiten, ihrer heutigen heißspornigen Anwälte wegen, in ihrem Rechte kürzen.

Allerdings hat bei Delitzsch der Ton die Musik gemacht, und sicherlich wären gegen seine Verteidigung der alten Babylonier ebensowenig Klagen, wie gegen die Assyriologen Pinches, Pagnon, Sayce und Hommel, welche schon lange vor Delitzsch einen altsemitischen Monotheismus mit viel mehr Sicherheit gelehrt haben, laut ge-

worden, wenn er nicht aggressiv gegen das biblische Israel vorgegangen wäre. Allein es ist nichtdestoweniger ungerecht, wenn wir, lediglich aus Aversion gegen Delitzsch, jene großen Ursemiten mit Kot und Schmutz bewerfen, anstatt ihre Leistungen auf allen Gebieten zu bewundern und ihren großen Verdiensten um die Menschheit die gebührende Anerkennung zu zollen. Oder hat lediglich der Umstand, daß jener ursemitische Monotheismus keilschriftlich nicht genügend beurkundet ist, jene ungeheure Entrüstung hervorgerufen? Nun, der Jude schaut doch so neidlos auf Adam, Kain, Henoch, Noah u. a., denen die Bibel einen prophetischen Charakter verleiht, und traut sogar dem Malkizedek, dem heidnischen Zeitgenossen Abrahams, eine reine Gotteserkenntnis zu. Warum dürfen denn die Auserlesenen unter jenen babylonischen Ursemiten nicht auch in eine Linie mit einem Malkizedek gestellt werden. Wer beweist uns, daß der babylonische אבו אלנו ein anderer ist, als Malkizedeks אל עליון?

Die Malkizedek-Episode in I. B. M. 14 deutet nirgends darauf hin, daß dieser heidnische Priesterfürst mit seiner höheren Gottesanschauung vereinzelt auf dem palästinensischen Boden dagestanden habe. Umgekehrt kommt Abraham nur zufällig mit ihm in Berührung, weil er auf dem Rückzuge vom Norden sein Gebiet streift. Zweifellos war der Gottesbegriff eines Malkizedek auch noch manchen andern Priestern in Palästina nicht fremd, und der בעל האלהים = כל אלנו des nordpalästinensischen Fürsten Achiami wird nur eine andere Bezeichnung für אל עליון und dem babyl. אבו אלנו sein. Warum also für das vorabrahamitische Babylon das als unzulässig gelten muß, was für das heidnische Palästina aus der Zeit der Patriarchen von der Bibel selbst gemeldet wird, ist absolut nicht einzusehen. Und wenn auch der keilschriftliche Befund einen reinen Monotheismus in Babel nirgends erkennen läßt, sondern nur einen Henotheismus, eine Art אלהי האלהים überall voraussetzt, was eine nähere Untersuchung auch für den אל עליון des Malkizedek ergeben dürfte, so bleibt doch, im Hinblicke darauf, daß die im Judentum herrschende Anschauung von jeher die Gottesanschauung des heidnischen Malkizedek derjenigen Abrahams gleichstellt, die Erregung über die neue assyriologische Behaup-

tung immerhin nicht ganz erklärlich. Es bestätigt sich unsere obige Behauptung, daß für das religiöse Empfinden nicht nur des ungeschulten Laien, sondern auch des Theologen leider nur zu oft die Gewohnheit ganz allein ausschlaggebend ist. Ohne Hinzuziehung des Gewohnheits-Momentes bleibt es unerfindlich, wieso gerade die Rivalität der altbabylonischen Priester in den Kreisen der gegenwärtigen Judenheit so ungemein deprimierend wirkt, während die allbekannte Ueberlieferung, nach welcher die Patriarchen ihre höchsten Ideen in den babylonischen Lehrhäusern בית מדרשו של שם ועבר sich angeeignet hätten, noch nie eines Juden Gemüt beunruhigt hat.

Sollte das Judentum das rein wissenschaftliche Moment in den Vordergrund schieben und unerschüttert bei dem Punkte beharren, daß jene inschriftlichen Urkunden immer nur einen Henotheismus, aber keinen reinen Monotheismus bekunden; dann wird es seine bisherige Auffassung von der Gottesanschauung der erleuchteten Geister der abrahamitischen und vorabrahamitischen Perioden einer Revision unterziehen müssen, und die betreffenden biblischen Erzählungen, die auch eine andere Deutung zulassen, werden durch die zeitgenössischen inschriftlichen Urkunden in eine neue Beleuchtung treten.

Die bisherige Gegenüberstellung der biblischen und inschriftlichen Berichte über die Urgeschichte des Semitismus hat uns die auffallende detaillierte Uebereinstimmung dieser beiden Geschichtsquellen zu solcher Gewißheit gemacht, daß wir auch von der monotheistischen Gotteserkenntnis des vor- und außerisraelitischen Heidentums deutliche Spuren in den inschriftlichen Urkunden mit Bestimmtheit erwarten dürfen. Wenn die Bibel nicht nur in den vorisraelitischen Perioden, sondern auch noch unter den Zeitgenossen Abrahams und Mosis, Männer wie Malkizedek und Bileam, die in ihrer Gegenwart keinesfalls vereinzelt dastanden, gelegentlich kennt, und selbst den Philisterkönig, Abimelech, einer göttlichen Offenbarung würdig findet (1. B. M. 20), warum ist in der unübersehbaren Fülle der religiösen Inschriftenliteratur nicht die geringste Andeutung irgend einer Bekanntschaft mit dem einzigen, wahren Gotte zu finden? Die allgemeine, hergebrachte Auffassung der biblischen Be-

richte von den erleuchteten Geistern des vor- und außerbiblischen Heidentums steht in grellem Gegensatz zu den Tausenden inschriftlichen Religionsurkunden jener Völker, bei denen ein wirklicher Aufschwung zu einer rein monotheistischen Gotteserkenntnis nirgends nachzuweisen ist. Delitzsch, welcher früher unbekümmert um die Unzulänglichkeit seines inschriftlichen Beweismaterials und ungeachtet des schroffen Widerspruches mit den epigraphischen Denkmälern jener Jahrtausende, die reine Gottesanschauung der alten Babylonier rückhaltlos gepriesen hat, spielte der Kulturmenschheit einen ironischen Streich, indem er vorgab, die Babylonier auf Kosten des alten Israels zu verherrlichen, während er in Wahrheit, ohne es zu wollen, die keilschriftlichen Urkunden zu Gunsten der Bibel mißdeutet hat. Und daß sein angeblicher babylonischer Monotheismus lediglich auf einem Mißverständnis und einer unverzeihlichen Flüchtigkeit beruht, gesteht er jetzt stillschweigend selbst, indem er neuerdings den Babel-Bibel-Kampf mit noch größerem Feuereifer aufnimmt, dem höheren altbabylonischen Gottesbegriffe aber nur eine relative Bedeutung beimißt und von einer monotheistischen Strömung dortselbst mit großer Zurückhaltung spricht. Eine Schwächung der Rivalität Israels sucht er dadurch zu erlangen, daß er, der kritischen Bibelforschung folgend, auch bei dem vorprophetischen Israel jede höhere Gottesanschauung strikte in Abrede stellt. Wer somit an der allgemein herrschenden Auffassung der biblischen Angaben betreffs des vorbiblischen Gottesglaubens festhalten zu müssen glaubt, wem nicht nur die prähistorischen Männer, wie Kain, Henoch, Noah u. a., sondern auch Abimelech, Malkizedek, Bileam als Verehrer des wahren biblischen Gottes gelten, der muß in der Erschütterung der Position des Delitzsch durch die neuen inschriftlichen Publikationen auch eine Schwächung der jüdischen Tradition erblicken, insofern nämlich alle zeitgenössischen Dokumente mit ihr nicht zu vereinbaren sind. Ja, das ganze Babel-Bibel-Problem erhält für ihn ein ganz umgekehrtes Bild. Delitzsch, der Anwalt der keilschriftlichen Wissenschaft, wird durch sie zum Bankerottier gemacht, während die von ihm verunglimpfte Bibel als seine Beschützerin sich erweist. Mit einem Worte: der Kampf gegen die Kompromittierung der

Bibel müßte dann mit dem Kampfe gegen die biblische Ueberlieferung selbst einsetzen.

Eine nähere Prüfung der diesbezüglichen biblischen und inschriftlichen Quellen dürfte es daher als eine religionsgeschichtliche Tatsache ergeben, daß die allgemeine Interpretation der biblischen Urgeschichte den Gottesbegriff jener vor- und außerisraelitischen erleuchteten Geister doch etwas überschätzt und daß die jüdische Ueberlieferung doch im Rechte ist, wenn sie, trotz jener geläuterten vorbiblischen Gottesanschauung, den wahren, einzigen Gott, als den „Gott Abrahams" bezeichnet und damit dem abrahamitischen Gottesglauben eine Priorität gegenüber demjenigen Noachs, Sems, Malkizedeks u. s. w. verleiht. Sowenig wie der Himmelsgott Anu, der שר אלנו = König der Götter, der Zeit Gudeas, und der Mondgott Sin, der אבו אלנו = Vater der Götter, der Zeit Abrahams, sowie der כל אלנו = Herr der Götter, der Zeit des palästinensischen Fürsten אחיעם, braucht auch der אל עליון des Malkizedek wirklich monotheistisch aufgefaßt worden zu sein. Vielmehr wird damit nur der Glaube an einen Gott, der unter vielen andern als der höchste hervortritt bezeichnet. Eine solche Gottesanschauung, welche alle andern Gottheiten in den Hintergrund rückt und ihnen nur den Charakter großer Engel und Diener des Hauptgottes verleiht, wird in der Religionsgeschichte als „Henotheismus" bezeichnet und repräsentiert für den Heiden, dessen Gottesbegriff eine Entwicklung von unten nach oben durchmacht, die zweithöchste Stufe der Gotteserkenntnis. Eine solche henotheistische Gottesanschauung, die im biblischen Altertum auch die dem groben Götzendienst nicht ergebenen großen Massen des Judentums beherrscht hatte, kann, nach der Lehre des Judentums, bei sonst lauterem und gottgefälligen Lebenswandel, sowenig wie der volkstümliche Engelglaube, den Weg zu Gott versperren.

Diese henotheistische Gottesanschauung bildet die Brücke vom höheren und entwickelteren Polytheismus zum rationalistischen Monotheismus. Ohne besondere göttliche Offenbarung ist kein Polytheist je zum monotheistischen Gottesbegriffe denn über die Brücke des Henotheismus gelangt. Natürlich hat auch die henotheistische Gottesvorstellung, wie jede andere Theologie, ihre höheren und niederen Abstufungen. Einem primitiven Henotheismus

begegnen wir in fast allen besseren polytheistischen Religionen, soweit sie über die rohen Formen, wie Animismus, Totemismus u. a. hinausgekommen sind. Immer ist irgend eine Gottheit die höchste unter andern, zu welchen sie im Verhältnis eines Großkönigs zu seinen Tributfürsten, deren jeder in seinem Bereiche doch völlig autokratisch herrscht, steht. Ein fortgeschrittener Henotheismus dagegen sieht in der Hauptgottheit eine Zentralkraft, zu der die anderen Gottheiten in abhängiger passiver Beziehung stehen. — Erst eine höhere philosophische Spekulation sucht in der Mannigfaltigkeit die Einheit, sieht in den verschiedenen Gottheiten nur Reflexe der Zentralgottheit, des summus deus, und indem sie dieselben in jener Hauptgottheit sich verflüchtigen und aufgehen läßt, gelangt sie zu einer monotheistischen Gotteserkenntnis. Dieser rein rationalistisch deduzierter Monotheismus hat natürlich dem Henotheismus, wie dem Polytheismus gegenüber lediglich eine rein wissenschaftliche, philosophische, keinesfalls aber eine religiöse Priorität, und darf daher mit dem intuitiven ethischen Monotheismus der Bibel absolut nicht in eine Reihe gestellt werden; da der welterobernde Charakter des biblischen Monotheismus nicht in seiner mathematischen Einheit, sondern in seiner ethischen Natur liegt. Jedenfalls bekundet schon selbst ein solch spekulativer Monotheist einen tiefen philosophischen Einblick in die Geheimnisse der Natur. Denn wer in der Vielheit der Götter, die für den denkenden Polytheisten doch nur die personifizierten Naturkräfte versinnbildlichen, eine einheitliche Zentralgottheit sucht, muß vorerst zur physikalischen Ueberzeugung gelangt sein, daß auch die mannigfachen Naturerscheinungen nur verschiedene äußere Formen ein und derselben zentralen Naturkraft seien. Wie der Polytheismus der gelehrten heidnischen Priester lediglich aus der Beobachtung der Differenzierungen der Naturkräfte herausgewachsen ist, so muß auch der rationalistische Monotheismus die innere Einheit der äußerlich verschiedenen Naturerscheinungen erkannt haben. Ist der Naturmensch, der die Ursachen der wahrnehmbaren Naturerscheinungen außerhalb seines Gesichtskreises suchen zu müssen glaubte, erst durch die genaue Erkenntnis der Gegensätzlichkeit der

in der Natur wirkenden Kräfte zur Voraussetzung verschiedenartiger geistiger Potenzen geführt worden, so muß der nach einer Vereinheitlichung der Gottesvorstellung Strebende notwendig erkannt haben, daß selbst die sich gegenseitig konstant bekämpfenden Naturkräfte, wie Feuer und Wasser, Licht und Finsternis, Wärme und Kälte u. a. doch auf eine gemeinsame Urkraft zurückzuführen seien.

Dieses erst in der zweiten Hälfte des verflossenen Jahrhunderts auf dem Wege der exakten Forschung gefundene Gesetz von der Einheit der Naturkräfte, muß also auf rationalistischem Wege von den der spekulativ monotheistischen Anschauung huldigenden Priestern wie Philosophen in der Theorie schon im Altertum erkannt worden sein. Dieses fundamentalste Grundgesetz der ganzen modernen Physik ist somit nichts anderes, als die experimentelle Beweisführung jener abstrakten religions-philosophischen Spekulation des Altertums.

Während aber ein solcher Versuch der Vereinheitlichung der verschiedenen Gottheiten bei den arischen Völkern selbst im spätern Altertum niemals gemacht worden ist, und selbst Aristoteles, der genialste arische Denker des ganzen Altertums und Mittelalters zu einem monotheistischen Gottesbegriff höchsten einen leisen Anflug gemacht hat, lassen sich im semitischen Altertum die allerdeutlichsten Spuren solcher Verschmelzungen der verschiedenen Gottheiten mit der Zentralgottheit nachweisen. Das bekannte keilschriftliche Fragment, welches da lautet „Nibib, Marduk der Kraft. Nergal, Marduk des Kampfes. Samama, Marduk der Schlacht. Bel, Marduk der Herrschaft und der Regierung. Nebo, Marduk des Geschäfts. Sin, Marduk, der Erleuchter der Nacht. Samas, Marduk des Rechts. Addu, Marduk des Regens, beweist dies aufs eklatanteste. Der einfachste Sinn dieser Worte ist zweifellos der, daß die andern Götter mit dem Hauptgotte, der in Babylon Marduk hieß, identisch seien, daß Marduk als Herr des Kampfes, Nergal, als Mondgott, Sin, als Kriegsherr, Samama usw. genannt wird. Die Namen Schamasch, Sin, Nergal, Ninib usw. sind nur verschiedene Benennungen des summus deus, Marduk. Diese Auffassung entspricht nicht nur dem einfachen Sinn

dieser Worte in rhetorischer in syntaktischer Hinsicht, sondern findet auch manche Parallelen in den Keilschriften, besonders in Eigennamen und Gebeten, woselbst öfters von Gott allgemein die Rede ist. Die verschiedentlichen Bemühungen, in diese Worte einen andern Sinn hineinzutragen, erweisen sich als erfolglos. Eine innere Amalgamation und Verschmelzung der andern Götter mit der Zentralgottheit liegt hier jedenfalls vor, selbst wenn diese Urkunde nur ad majorem Marduki gloriam geschrieben sein sollte. Lächerlich und ungerecht ist es, wenn jene versuchten Umdeutungen im Interesse der Bibel gemacht werden. Lächerlich deshalb, weil es absolut nicht einzusehen ist, warum solche aus Mesopotanien, der Heimat Bileams (IV. B. M. 22) stammende Urkunden nicht auch einen ähnlichen Bileam, der, nach der Bibel, denselben Gott wie Israel verehrte, dem die talmudische Ueberlieferung den Maßstab eines Moses anlegt, und den übrigens auch eine außerjüdische, von der Bibel unabhängige Tradition als den „großen Weisen" kennt, zu ihrem Verfasser haben dürften. Ungerecht aber sind solche Mißdeutungen keilschriftlicher Texte gerade von dem auf dem Boden der biblischen Tradition Stehenden deshalb, weil er doch weiß, wie es ihm selbst zu Mute ist, wenn er z. B. von manchem radikalkritischen Bibelforscher erfährt, daß die wichtigste Parole des Deuteronomiums „Höre Israel usw." lediglich eine Vereinigung der vielen Jhws, keinesfalls aber eine Annullierung der anderen Götter besagen will. Selbstverständlich können solche Lehren in Babylon nur in vereinzelten, engen Kreisen gepflegt worden sein. Daß aber solche Anschauungen in der Urheimat des Semitismus ganz fremd gewesen sein sollen, ist gerade vom Standpunkte der jüdischen Ueberlieferung unmöglich.

Haben wir so mit Hilfe der zeitgenössischen Urkunden den vorisraelitischen Gottesbegriff näher erfaßt und somit die Echtheit und Widerspruchslosigkeit der altisraelitischen Ueberlieferung erkannt, so können wir auch noch weiter beobachten, wie die inschriftlichen Belege für den zur Einheit Gottes fortschreitenden Henotheismus der ursemitischen Stämme uns die sichere Lösung des ältesten bibelwissenschaftlichen Problems, nämlich des der pluralen Gottesbezeichnung אלהים in der gewünschten Weise bieten. Daß der älteste historisch erreichbare Semitismus der vorabra=

hamitischen Jahrhunderte, viel mehr noch als die folgenden Perioden der babylonischen Geschichte, zu einer höheren Gottesanschauung sich hinaufgeschwungen haben muß, ist jedem Assyrologen genügend bekannt, und schon ein Blick in die Gebete, Hymnen und Psalmen jener Perioden, sowie die Berücksichtigung der Eigennamen jener Generationen muß auch den Laien davon überzeugen. Es wäre daher sehr verwunderlich, wenn die plurale Gottesbezeichnung אלהים die, wie später gezeigt werden soll, vorisraelitischen Ursprungs ist, durch die zeitgenössischen inschriftlichen Urkunden nicht ihre befriedigende Aufklärung finden sollte.

Diese befremdendste Erscheinung der ganzen Religionsgeschichte hat, trotz jahrtausendelanger Behandlung, immer noch keine zusagende Erklärung gefunden und was hier konservativer= wie kritischerseits geboten wird, ist gleich widerspruchsvoll.

Die übliche Deutung dieses Gottesnamens als pluralis majestatis und magnitudinis kann, selbst bei Berücksichtigung des konservierenden Charakters der Sprachen, bestenfalls den späteren Fortbestand dieser pluralen Bezeichnung einigermaßen rechtfertigen, keinesfalls aber vermag sie den Ursprung derselben zu erklären; da es ganz undenkbar ist, daß die Bibel diese plurale Benennung, lediglich mit Rücksicht auf jene sekundäre Bedeutung, für den einzigen Gott initiativ gewählt haben soll. Wie ist es sprachpsychologisch oder religionsphilosophisch auch nur faßbar, daß man gerade den Plural in einem Worte gebraucht, welches den Plural direkt ausschließen soll? Deshalb sind auch die Hinweise auf manche Analogien in der Bibel ganz hinfällig; da jene Worte auch die wirkliche Pluralität annehmen könnten, in unserem Falle dagegen soll doch auch die leiseste Idee einer Mehrheit oder Vielheit peinlich ferngehalten werden, und da soll man zur Bezeichnung des einzigen Gottes ein Wort, welches regelrecht „Götter" bedeutet, gewählt haben? Zweifellos ist im biblischen Israel dem Worte אלהים so oft es auf den wahren Gott bezogen wurde, eine singuläre Bedeutung beigelegt worden. Dies beweisen die mit ihm verbundenen Verba und Adjektiva und dies bezeugen Sätze, wie V. B. M. 4, 39 „Der Herr ist der Elohim im Himmel oben und auf Erden unten, niemand außer ihm", so deutlich wie nur möglich. Die Tatsache jedoch, daß dieselben biblischen Par-

tien zur Bezeichnung der Vielheit der heidnischen Götter ebenfalls dieses Wort — nur mit Ergänzung אחרים „fremde" — gebraucht, läßt die Meinung, daß die biblischen Verfasser, diese Pluralform zur Benennung der göttlichen Einheit frei und ursprünglich gewählt hätten, absolut nicht bestehen.

Die radikale Kritik will in der pluralen Form des אלהים gerade den Beweis ihrer evolutionistischen Auffassung der biblischen Religionsgeschichte gefunden haben. Indem sie nämlich den Offenbarungscharakter leugnet und den Polytheismus als die legitime Religionsanschauung des vorprophetischen Israels betrachtet, glaubt sie in dem pluralen אלהים ein Ueberbleibsel jenes israelitischen Polytheismus erblicken zu dürfen. Auch in der späteren Zeit also, soll diese Gottesbenennung in dem Sinne gebraucht worden sein, daß der Gott Israels alle andern Götter in sich enthalte. Aber schon die bloße Tatsache, daß auch einzelne den Israeliten gehaßte Heidengötter von der Bibel ebenfalls אלהים genannt werden, so der Moabitergott Kemosch, der Dagon der Philister, die Astarte der Sidonier, der Belzebub von Ekron, der assyrische Nisrok u. a. (vrgl. Richter 11, 24. I Sam. 5, 7. I König 11, 5. II König 1, 2. 3, 6. 16. Jesaja 37, 38) zeigt die Haltlosigkeit dieses kritischen Argumentes mehr als genügend; denn in dem Belzebub, Nisrok u. a. haben die Israeliten sicherlich keine Zentralgottheiten gesehen. Außerdem aber ist es doch im höchsten Maße absurd, den ihr Lebenlang unausgesetzt für die Läuterung und Reinigung des monotheistischen Gottesbegriffs kämpfenden Propheten zuzutrauen, daß sie in dem Gotte Israels, dessen Einheit und Einzigheit sie so oft und so nachdrücklich betonen, einen Komplex von Gottheiten verehrt hätten, oder auch nur, daß sie ihm eine Bezeichnung beigelegt haben sollen, die in den israelitischen Volksreisen eine solch henotheistische Bedeutung hatte.

Die singuläre Bedeutung des Wortes אלהים kann selbstverständlich nur jünger sein als sein pluraler Sinn, der der grammatikalischen Form genau entspricht. So sicher es auch ist, daß diese Benennung in der biblischen Zeit so oft sie auf Gott bezogen wurde, nicht anderes als Göttlichkeit, göttliche Machtfülle — wie מים und שמים = die Totalität des Wassers und des Himmels — bedeutete, so

wenig kann es bezweifelt werden, daß der ursprüngliche Sinn dieses Wortes ein polytheistischer war, und daß sein allmählicher Uebergang zur Singularität mit der successiven Verdichtung der polytheistischen Weltanschauung zum Henotheismus und der fortschreitenden Entwicklung des letztern zum Monotheismus gleichen Schritt gehalten hat. Was wir aber aus den zeitgenössischen Urkunden neu erfahren, ist das wichtige Moment, daß diese ganze Begriffsverschiebung schon in vorbiblischer Zeit sich vollzogen hat, daß Israel die Verwandlungsperioden jenes Wortes nicht mehr gekannt, weil es schon am Beginne seiner Volksbildung diese Gottesbezeichnung mit der Bedeutung, Göttlichkeit, Herrschaft, Erhabenheit, Machtfülle u. a. bereits als vorisraelitisches Gut vorgefunden hat. אלהים ist nicht spezifisch biblisch, wie in der Wissenschaft heute noch allgemein behauptet wird, die israelitische Religionsgeschichte, in der sich der reine monotheistische Gottesbegriff zuerst geoffenbart hat, wird keine Gottesbenennung, in der die Israeliten polytheistische Ideen finden konnten, frei gewählt haben. Nach der bekannten Devise דברה תורה כלשון בני אדם gebrauchten die Patriarchen, wie nach ihnen Moses und die Propheten, eine bei den palästinensischen vorisraelitischen Semiten geläufige Bezeichnung für Gott, die, trotz ihrer pluralen Form, eine singulare Bedeutung hatte.

Die zeitgenössischen Inschriften Palästinas und der sonstigen semitischen Stämme in der Nähe des mittelländischen Meeres, welche in dem ägyptischen El-Amarna-Archiv in großer Anzahl gefunden wurden, und welche aus vormosaischer Zeit stammen, haben noch das vorisraelitische plurale אלהים mit ausgesprochener singulärer Bedeutung hundertfach bewahrt. In den zahlreichen Briefen jener palästinensischen Semitenfürsten an den ägyptischen Pharao wird demselben, neben vielen anderen Attributen, auch die Ehrenbezeichnung אֵלָנִי = Götter beigelegt. Der gewöhnliche Gruß lautet in der Regel „אנא שררי בעלי אלני שמשי" „Zu dem König, meinem Herrn, meinen Göttern, meiner Sonne". Ferner „אנא שפי שררי בעלי, אלני, שמשי 7 ישו 7 תאן עמקות" „Zu den Füßen des Königs, meines Herrn, meiner Götter, meiner Sonne, fiel ich 7 mal, 7 mal nieder." Hier wird also der Adressat, Pharao, mit „Götter"

betitelt, trotzdem er nur ein einzelner Mensch ist und auch seine sonstigen Attribute — König, Herr, Sonne — eine entsprechende singuläre Form haben. In der Grußformel „אלנו שלומכ, שלום ביתכ לישאל = „die Götter mögen nach deinem und deines Hauses Wohlergehen fragen" (vgl. Nr. 96, 97) ist die Pluralform אֱלֹנוּ mit dem singulären Verbum ישאל verbunden auch auf Gott angewandt, also ganz wie in der Bibel. Aus No. 151 „אנא שררי, שמשי אֵלִי אֱלֹנַי" Zu dem König, meiner Sonne, meinem Gotte, meinen Göttern usw." geht aber auch noch mit aller Bestimmtheit hervor, daß das plurale אלנו nicht im Sinne von „Gott", sondern vielmehr in der Bedeutung „Gottheit", „Göttlichkeit" gefaßt wurde; da sonst die Wiederholung אלי, אלני ganz unverständlich wäre. Dementsprechend ist auch אלהים durch „Gottheit" wiederzugeben. Es ist nun dies ein zeitgenössischer, evidenter Beweis dafür, daß schon die palästinensischen Semiten der vorisraelitischen Zeit die singuläre Form des Gottesnamens אל, אלו nur selten gebraucht haben. Diese Redensart haben Israels Patriarchen in der ebräischen Sprache bereits vorgefunden und sie als Spracheigentümlichkeit auf ihre Nachkommen weiter vererbt. Als eingebürgertes Sprachgut wurde das Wort אלהים soweit es nicht mit pluralen Verba und Adjektiva verbunden erschien, von jedem Israeliten singulär aufgefaßt und dementsprechend bedienten sich seiner auch Moses und die Propheten, sowie die sonstigen biblischen Schriftsteller, ohne ein Mißverständnis seitens des Volkes befürchten zu müssen.

Die Lehren, die uns die inschriftlichen Denkmäler betreffs des ursemitischen Gottesbegriffs bieten, sind mit der bisherigen Erkenntnis des vorisraelitischen Charakters des Gottesnamens אלהים, sowie des Ursprunges seiner Pluralbildung auf einer frühen Stufe der henotheistischen Gottesanschauung noch keinesfalls erschöpft. Urkunden aus den frühesten Perioden semitischer Kulturbildung haben es uns ermöglicht, die Entwicklung der Gottesvorstellung noch weit über diese Periode, in welcher man alle Gottheiten in einem summus deus konzentrierte, also über die Entstehungszeit des אלהים hinaus zurück zu verfolgen. Wie uns die Bibel (I. B. M. 4 und 5) schon aus

der *vorgeschichtlichen* Zeit viele mit אל zusammengesetzte Eigennamen, מהללאל מחויאל משותאל u. a. nennt, so zeigen uns die allerältesten semitischen Denkmäler den Gottesnamen אל in jener frühen Zeit, in welcher die sonstigen mit אל verwandten Gottesbezeichnung wie אלנם אלהים אלם אלוה und dergl. noch ganz unbekannt sind. Auch der Umstand, daß kein bis jetzt bekanntgewordenes semitisches Volk den Gottesnamen אל vermissen läßt, während die sonstigen Bezeichnungen nur bei bestimmten Völkern — אלהים nur in Israel, אלם, אלנם nur in Phönizien, אללה nur in Arabien, usw. — nachweisbar sind, bezeugt den gemeinsemitischen Charakter, sowie das höchste Alter dieser Benennung. Dieses überragende Alter des אל erklärt uns auch, warum wir im ebräischen keinen mit אלהים, אלוה zusammengesetzten Eigennamen kennen, während die Komposita mit אל bis in die ältesten Perioden reichen.

Da nun אל, diese älteste gemeinsemitische Gottesbezeichnung, gerade in der früheren und frühesten Perioden *nirgends* als der Eigenname eines Gottes, sondern stets als ein kristalisiertes Adjektiv oder Prädikat erscheint, so ergiebt sich daraus mit aller Bestimmtheit, *daß man in jener frühesten Urzeit des Semitismus nur einen einzigen Gott verehrt hatte*; da man nur unter dieser Voraussetzung von dem „Mächtigen" allgemein sprechen konnte. Selbst später noch, in der zweiten Hälfte des dritten vorchr. Jahrtausends, als der Polytheismus unter den Semiten in Babylon vorherrschend war, hatte אל, mit dem die meisten Eigennamen dieser Jahrhunderte gebildet sind, noch nicht den Charakter eines nomen propr. eines bestimmten Gottes, sondern bedeutete soviel als Gott, Gottheit u. a. Dieses erkennt man am allerdeutlichsten in den mit אל gebildeten Eigennamen solcher Völker, denen ein bestimmter, אל benannter Einzelgott auch in der allerspätesten Zeit fremd war. Ueberhaupt ist, אל als Eigennamen eines Einzelgottes, nur bei wenigen Völkern, und auch hier nur in *recht später Zeit* nachweisbar. Daher erklärt es sich, daß אל, selbst innerhalb des Polytheismus, und als nomen propr. stets die oberste Gottheit repräsentiert. Denn, da אל ursprünglich der alleinige Gott überhaupt war, die andern Gottheiten

aber lediglich die Schöpfungen der späteren Phantasie sind, so entspricht es religionspsychologisch ganz der Erwartung, daß der älteste, ursprünglich allein herrschende אל, auch später noch, im Kreise der jüngeren Götter den Hauptgott darstellte.

Der in der allerältesten semitischen Periode verehrte einzige Gott hatte dementsprechend auch keinen Eigennamen, — da solche nur zur näheren Unterscheidung von sonstigen Gottheiten erforderlich sind — wohl aber hatte sich seine prädikative Bezeichnung אל, der Mächtige, (Vrgl. I. B. M. 31, 20. יש לאל ידי), babylonisch ilu, zu einem feststehenden Appellativum verdichtet.

Aber nicht bloß die ursprüngliche Alleinherrschaft des אל haben uns die ältesten semitischen Denkmäler klar bewiesen, sondern auch den späteren Bildungsprozeß des semitischen Polytheismus können wir im Lichte jener religionsgeschichtlichen Urkunden heute genau beobachten. In erster Linie hat zweifellos gerade die Kristalisierung des appellativischen Gottesnamens indirekt zur Trübung der ursprünglichen monotheistischen Anschauung geführt. Hat der Ursemitismus, seinen einzigen Gott, der noch keines Eigennamens bedurfte, schlechthin אל, Mächtiger, genannt, so wurde er später von den palästinensischen Semiten בעל, Besitzer (des Alls), von den Zidoniern ארון Herr (griechisch Adonis), von den Ammonitern מלכם, König, von den Phöniziern מולך usw. bezeichnet. Da nun diese Prädikate von dem Gros des Volkes wie Eigennamen aufgefaßt wurden, so konnte es nicht ausbleiben, daß der ammonitische Bauer in dem palästinensischen Baal etwas anderes, als in seinem Malkom sah, und so mußten mit der Zeit aus dem einzigen אל so viele Gottheiten entstehen, als die vielen semitischen Völker ihm verschiedene Prädikate beigelegt haben. War nun aber einmal die Meinung herrschend geworden, daß die andern Völker andere Götter haben, so war auch schon der Verehrung dieser vielen Götter bei jedem einzelnen Volke Tür und Tor geöffnet. Ist in einem Jahre der Regen in Palästina ausgeblieben, während er in Ammon sich eingestellt hat, so mußte מלכם dem Palästinenser mindestens ebenfalls verehrenswert erscheinen, und hat in dem andern Jahre eine verderbliche Seuche in Palästina große Opfer gefor-

dert, während Phönizien von ihr verschont blieb, mußte da der Palästinenser nicht auch den Moloch für sich günstig zu stimmen suchen? Noch im sechsten vorchr. Jahrh. mußte der greise Prophet Jeremias nach mehr als vierzigjährigen Eifern gegen den Polytheismus von seinen Zeitgenossen sich sagen lassen „Das Wort, das du zu uns im Namen Gottes geredet, wir geben dir darin kein Gehör. Sondern wir werden tun ganz nach dem Worte, das aus unserem Munde gegangen, der Himmelskönigin zu räuchern und ihr Gußopfer auszugießen, wie wir, unsere Väter, unsere Könige und unsere Fürsten in den Städten Judas und in den Straßen Jerusalems getan haben, und wir hatten satt zu essen, waren glücklich und sahen kein Unglück. Seitdem wir aber unterließen der Himmelskönigin zu räuchern und ihr Gußopfer auszugießen, haben wir Mangel an Allem und durch Schwert und Hunger gehen wir unter" (Jerem. 44, 16—18). Beachtet man diesen Mißerfolg nach einem mehr als tausendjährigen Kampfe so vieler Propheten gegen den Polytheismus, so gewinnt man einen Maßstab für die Wirkung der hier dem Propheten gegenüber geltend gemachten Motive hinsichtlich der Ausdehnung der Vielgötterei im prophetenlosen Semitismus. Die Vervielfältigung der Gottheit durch die Verhärtung ihrer appellativischen Bezeichnung illustriert uns der palästinensische בעל am deutlichsten; da er, sogar unter Beibehaltung desselben Prädikats, an verschiedenen Stätten differenziert wurde — בעל שמים, בעל שלישה, בעל חצור, בעל תמר, בעל פרצים, בעל מעון, בעל המון, בעל צור, בעל צפון, בעל פעור, בעל זבוב, בעל ברית, בעל גד, בעל באר, בעל חרמון, בעל לבנון usw. — und eine große Götterschaar produziert hat. Die Keilschriften unterscheiden genau zwischen der Istar von Babylon, von Ninive und der von Arbela.

Außer dem friedlichen Götteraustausch haben auch die Kriege die Zahl der Gottheiten vermehrt. Der Gott des Siegers imponierte stets dem Besiegten und wurde von ihm anerkannt; ebenso aber wurde die Gottheit des Besiegten als Siegestrophäe dem Pantheon des Siegers einverleibt, woselbst sie mit der Zeit auch Gegenstand der Verehrung — wie die griechischen Götter in Rom — wurde.

Ein wichtiger Faktor der Göttervermehrung war auch die sehr häufige Verschmelzung zweier Gottheiten zu einer dritten, wobei aber die beiden erstern noch fernerhin als selbständige Gottheiten fortbestanden, während die neugebildete dritte nur die Eigenschaften jener beiden in sich vereinigten. Die elephantinischen Juden z. B. verehrten u. a. die Gottheiten ענת-בתאל, אשם-בתאל, חרם-בתאל, ענת-יהו u. a. die Einzelgötter חרם, ענת, אשם, בתאל, יהו haben ihre Selbständigkeit keinesfalls eingebüßt, aber durch diese Kombinationen sind vier neu Gottheiten erzeugt worden, deren jede zweierlei Eigenschaften in sich vereinigte. Solche Götteramalgamationen weisen die Inschriften in großer Fülle auf, vergl. auch in der Bibel הדדרמון, אדרמלך, ענהמלך u. a. (II. Kön. 17, 31. Sacharjah 12, 11.)

Der ursemitische Monotheismus ist ferner, wenigstens beim ebräischen Zweig desselben, zur Evidenz bezeugt durch die nicht genügend gewürdigte Erscheinung, daß die ebräische Sprache noch nicht ein Wort für Göttin hat, und selbst dort, wo sie ein solches benötigt, es durch Plural ersetzen muß (I. Kön. 11, 5). Da nun noch keine Mythologie der Welt ohne verwandschaftliche Beziehung der Götter zueinander fertig werden konnte und daher eine Göttervermehrung ohne den Weiblichkeits-Begriff undenkbar ist, so ist der Monotheismus der Urebräer hierdurch historisch gesichert.

So zeigen uns die religionsgeschichtlichen Urkunden des ältesten Semitismus, daß der Polytheismus immer im Wachsen begriffen war, wogegen er nach der Seite seines Ursprunges sich immer mehr vereinfacht. Dadurch wird die Ueberzeugung unabweisbar, daß der alterälteste semitische Gott אל in jenen frühesten Perioden nicht eine göttliche Einheitlichkeit, nicht eine Konzentration der Gesamtheit der Götter, sondern der ungeteilte, alleinige Gott überhaupt war.

So gelangen wir nun auch hier auf dem Wege der kritisch-historischen Untersuchung zu einem Ergebnis, welches mit der altisraelitischen Ueberlieferung über die Urgeschichte des Semitismus sich vollständig deckt, und der Grundgedanke der biblischen Urgeschichte, welche die Ahnen der Semiten als gute Mono-

theisten bezeichnet, sowie die außerbiblische Ueberlieferung, nach welcher die Patriarchen ihre höchsten Wahrheiten in den ältesten ebräisch-semitischen Lehrhäusern erhalten haben, finden ihre glänzende Bestätigung.

Erweist sich somit die altisraelitische Ueberlieferung, nach welcher der Polytheismus einen späteren religiösen Verfall darstellt, als ein von zeitgenössischen Urkunden zwingendes Ergebnis, und rückt so die alleràlteste Periode, in welcher, — nach biblischen und inschriftlichen übereinstimmenden Zeugnissen, — die Anerkennung des einen Gottes herrschend war, für uns in das rein geschichtliche Licht, dann muß auch der Uebergang vom ursprünglichen Gottesbegriff zum Polytheismus als ein historischer Prozeß aufgefaßt werden. Das Gesetz, natura non facit saltus, war auch hier nicht außer Geltung und deshalb kann die Verdunkelung der anfänglichen Erkenntnis der Einheit Gottes weder eine akute noch eine allgemeine gewesen sein; da religiöse Anschauung nicht urplötzlich und auch nicht bei allen Menschen gleichzeitig sich ändern. Wir würden daher, nachdem der Monotheismus der frühesten semitischen Periode uns gesichert ist, Ueberreste desselben in der späteren polytheistischen Zeit, selbst wenn keine solche Erinnerungen auf uns gekommen wären, mit Bestimmtheit erwartet haben. Wenn daher die biblische Ueberlieferung den Urmonotheismus in den ältesten Geschichtsperioden allgemein voraussetzt, so entspricht es ganz dieser Voraussetzung, wenn sie in den ältesten Schichten des Semitismus uns allenthalben Ueberbleibsel jener höheren Gottesanschauung zeigt, ohne etwas Auffallendes darin zu finden. Malkizedek, der denselben Gott wie Abraham verehrt und dem Abraham nur gelegentlich und zufällig begegnet, wird nicht als ein Unikum hingestellt. Rebekka findet außerhalb des abrahamitischen Hauses göttliche Weissager (I. B. M. 25, 22 f. ותלך לדרוש את ד׳). Daß Bileam ein berühmter Prophet Gottes ist, erscheint der Bibel sowenig verwunderlich, wie das der Philisterkönig Abimelech göttlicher Offenbarung gewürdigt wird, ja, selbst einen dem biblischen Gotte geweihten Tempel finden die Israeliten bereits in Palästina vor (Josua 24, 26).

Abrahams wahrer Gottesglaube wird in der biblischen Tradition nirgends als eine originelle Entdeckung, sondern als ein Konservieren der ursprünglichen, im damaligen Babylon in Verfall geratenen Erkenntnis aufgefaßt. Wir haben es bereits oben als bezeichnend hervorgehoben, daß die sehr ausführlichen, Abrahams Verdienste nach allen Seiten hervorkehrenden Erzählungen der Genesis von einer spezifisch abrahamitischen Gotteserkenntnis gar nichts wissen, und nur ganz indirekt erfahren wir aus Josua 24, 2, daß die Angehörigen Abrahams bereits zum Polytheismus abgefallen waren. Diese biblische Notiz findet in den hundertfachen zeitgenössischen inschriftlichen Urkunden, welche uns den krassen Polytheismus auch bei der in Babylon herrschenden ebräischen Ammurabbi-Dynastie zur Evidenz bezeugen, ihre genaue Bestätigung.

Wie oben schon hervorgehoben, ist es nicht mit Sicherheit zu sagen, ob der אל עליון des Malkizedek einen **absoluten** Monotheismus repräsentiert, es kann auch eine alle andern Gottheiten in sich konzentrierende Hauptgottheit sein. Der Gottesbegriff eines Bileam, dessen prophetische Erleuchtung von der biblischen und nachbiblischen Literatur so hoch bewertet, ja der des Moses gleichgestellt wird, sowie der die Geburt Jakobs und Esaus Prophezeienden, muß, der biblischen Tradition gemäß, ein rein monotheistischer gewesen sein, ebenso erfordert die Parallelisierung des אל עליון von Malkizedek mit demjenigen Abrahams die Voraussetzung des reinen Gottesglaubens auch für den Erstern. Sollte aber die Gottesanschauung einiger dieser Kreise mehr henotheistisch gewesen sein, so werden wir in derselben, nach unserer bisherigen Darlegung, eher einen **getrübten Urmonotheismus**, als eine **höhere Entwicklungsstufe des Polytheismus** zu erkennen haben. So wenig aber wie die Notiz in Josua 24, 2 können auch die im polytheistischen Geiste gehaltenen Religionsurkunden der vorabrahamitischen Inschriftenliteratur als Beweis gegen das Vorhandensein vereinzelter Pflegestätten der ursprünglichen Lehre des einen Gottes, welche in der jüdischen Ueberlieferung בית מדרשו של שם ועבר genannt sind, angeführt werden. Die feststehende Tatsache, daß sämtliche Gottheiten, deren semitischer Ursprung gesichert ist, ausschließlich Namen von adjektivischer Bedeutung

haben — מלך מלכם der König, אדון der Herr בעל der Besitzer, אדר der Herrliche, רמן der Erhabene, עזיז der Starke, מרנה der Herr, עליון der Höchste, יהו der Seiende u. ä. — findet ihre befriedigende Erklärung lediglich in der Annahme, daß diese sämtlichen Namen ursprünglich Attribute des einen einzigen אל waren, die aber durch geographische Differenzierung allmählich verhärtet und zu konkreten selbstständigen göttlichen Wesen erhoben wurden.

Daraus folgt aber auch schon mit Sicherheit, daß der Semitismus von sich ans niemals in einen ganz rohen Polytheismus hätte verfallen können. Denn auch der geistig tiefstehendste Semite hatte die adjektivische Bedeutung der Worte בעל, אדון, מולך, עזיז usw., welche sonst in der Umgangssprache als einfache Prädikate geläufig sind, stets herausgefühlt und im Hintergrunde seines alltäglichen religiösen Denkens regte sich unwillkürlich die Empfindung, daß zwischen dem Besitzer, dem Herrn, dem König, dem Erhabenen, dem Herrlichen und dem Höchsten eine wirkliche, greifbare Differenz gar nicht bestehen könne, Ein absoluter Polytheismus, eine konkrete Vielgötterei im trivialen, niedrigen Sinne konnte sich lediglich bei den arischen Völkern, deren Götternamen reine Substantiva sind, wirklich entwickeln. Nur innerhalb der arischen Rasse, woselbst die Gottheiten wirkliche Eigennamen, wie Zeus, Apollo, Demeter und dergl. erhalten haben, war der Boden für den rohesten Polytheismus vorhanden. Denn zwischen solchen Gottheiten, deren Individualität und Persönlichkeit dermaßen selbständig gedacht wurde, daß ihnen, wie verschiedenen Menschen, verschiedene Eigennamen beigelegt wurden, mußte eine absolute Differenzierung herrschen.

Es sind daher nicht jüdische, sondern echt indogermanische Forscher, darunter Männer von der phänomenalen Größe eines F. Max Müller u. a., welche der Genialität der semitischen Rasse, wie sie schon in jenen ersten Stadien der religionsgeschichtlichen Entwicklung deutlich zum Ausdruck kommt, ebenso rückhaltlos Bewunderung zollen, wie sie andererseits die Geistesverwirrung, die selbst in den entwickelten genuin-arischen Religionsanschauungen so kraß zutage treten, nicht tief genug bedauern können. Wenn der Semite seinen Göttern einen wirklichen Eigennamen nicht

beilegen wollte, so bekundete er damit einen feinen religions-psychologischen Sinn; da man das Unsichtbare nur adjektivisch bezeichnen kann, dagegen zeugen die Eigennamen der arischen Gottheiten von einem äußerst naiven und unentwickelten religiösen Empfinden.

Die großen Religionshistoriker weisen auf streng-wissenschaftlichen Wege nach, daß anfänglich auch die arischen Götter nur appellativische Bezeichnung hatten, daß aber der ursprüngliche Sinn dieser Appellativa bei jenen Völkern schon gar bald in Vergessenheit geraten sei, wodurch diese unverstandenen Benennungen später als nom. propr. aufgefaßt werden mußten. Wie der erste semitische Gottesnamen, אל, so bedeutete auch Brahman, der Mächtige, nur ist der ursprüngliche Sinn dieses Wortes den Indern im Laufe der Zeit ganz abhanden gekommen, während die Semiten die rein sprachliche Bedeutung des Wortes אל niemals vergessen haben. Die Namen der griechischen Götter bedeuten anfänglich Feuer, Wasser, Wind, Licht, Regen und ähnliche Naturerscheinungen; da jedoch der Sinn dieser Worte den Griechen verloren gegangen ist, so mußten sie dieselben als Eigennamen fassen, was für ihre Religion so sehr verhängnisvoll wurde. Denn alle schrekliche Verwilderung und Ausschweifung der arischen Mythologien ist lediglich durch das Verschwinden der ursprünglichen Bedeutung ihrer Götternamen verschuldet. Wenn die arischen Gottheiten als die unsichtbaren Kräfte der Naturerscheinungen, deren Namen sie trugen, gedacht wurden, so konnte man alle Vorgänge innerhalb dieser Erscheinungen, ihre chemischen und physikalischen Prozesse, ihre Verbindungen und Lösungen, ihre Wechselbeziehungen, ihr Entstehen und Vergehen sehr gut auf die Götter übertragen. Ist aber der Sinn dieser Namen verloren gegangen, so mußten die Schilderungen jener Naturprozesse zum Tummelplatz lächerlicher mythologischer Phantasmagorien, schauriger Götterkämpfe oder zügelloser, obszöner Sirenen- und Nymphenspiele werden.

Das Fehlen jeglicher Mythologie bei allen semitischen Völkern darf weder als Zufall, noch als Folge der angeblichen Gemütsarmut und des Phantasiemangels der Semiten angesehen werden, wie es die modernen antisemitischen Rassentheoretiker mit Behagen behaupten, sondern ganz wahrheitsgemäß muß darin die Genialität der semitischen

Volksseele erkannt werden, deren religiöses Empfinden, selbst bei polytheistischer Verirrung, gegen solche Verrohung des Gottesbegriffs sich sträubte.

Die hervorragendsten und verdienstvollsten Forscher auf dem Gebiete des arischen Altertums haben durch sehr zahlreiche nicht wegzudisputierende Argumente den Beweis erbracht, daß man durch Zurückverfolgung der Entwicklung der arischen Mythologien bis zu ihren erreichbaren Anfängen ebenfalls zu einem einheitlichen göttlichen Wesen gelangt, welches aber durch die oben erwähnte, den alten arischen Stämmen innewohnende Schwäche betreffs Konservierung ursprünglicher Wortbegriffe viel rascher und unaufhaltsamer, als bei den Semiten, der verwirrenden Differenzierung verfallen mußte.

Man sollte eigentlich erwarten dürfen, daß schon der Hinweis vieler großer Religionsphilosophen, daß wie in der Mathematik jede Zahl mit 1 anfängt, so auch die Göttermehrheit nur mit einem einzigen Gotte begonnen haben müsse, jeden Beobachter zu der altisraelitischen Tradition, welche den ursprünglichen Glauben an den einen Gott nicht nur bei den Ahnen der Semiten, sondern auch bei den frühesten Menschengeschlechtern überhaupt voraussetzt, zurückführen würde. Allein die unleugbare antibiblische Tendenz, welche, Ueberlieferungen gegenüber, die in eine so kindlichem Gewande, wie die Adam- und Eva-Erzählungen erscheinen, besonders intensiv einwirkt, lenkt unsere moderne theologische Wissenschaft auf Umwege. Eine exakte historische Untersuchungsmethode darf aber durch die äußere Gestalt einer alten Tradition nicht beirrt werden, sondern muß den innern Kern herauszuschälen verstehen, zumal diese Grundanschauung sich wie ein roter Faden durch die ganze israelitische Religionsgeschichte zieht.

So führt uns auch hier die reine historisch-kritische Untersuchung zu der altisraelitischen Ueberlieferung zurück, nach welcher am Beginne der Menschheitsgeschichte überhaupt — nicht nur der semitischen — die Erkenntnis des einen Gottes allgemein geherrscht habe.

Das Resultat der bisherigen Betrachtung der Entwicklung des vorbiblischen Gottesbegriffs ist also die Erfahrung, daß die Verehrung des einen Gottes ursprünglich das Gemeingut aller Menschen war, daß aber diese genuine Gotteserkenntnis bei den arischen Familien schon sehr früh einer materiell und sinnlich vorgestellten Vielgötterei weichen mußte, während die semitischen Stämme den polytheistischen Verirrungen länger Widerstand leisteten und sind, was noch wichtiger ist, selbst später, in der getrübten Gottesanschauung, immerhin vor einer trivialen Identifizierung des göttlichen Wesens mit der wahrnehmbaren Naturerscheinung geschützt gebliben. Ferner haben wir gesehen, daß in den engen Kreisen der Wissenden und Eingeweihten die ursprüngliche reine Gottesvorstellung bis in die biblische Zeit hinein hie und da Pfleger gefunden hat.

Hierbei muß aber noch folgendes berücksichtigt werden. Wie die gesamten altbabylonischen Urkunden, in denen ein höheres religiöses Bewußtsein zum Ausdruck kommt, ausnahmslos von den in Babylon zur Herrschaft gelangten ebräischen Westsemiten, welche, wie oben gezeigt, aus Palästina gekommen sind, stammen, ebenso treten uns die in der Bibel genannte Vertreter des einheitlichen Gottesglaubens ausschließlich als Westsemiten entgegen. Auch Bileam, der Aramäer, gehört als solcher dieser semitischen Schicht an, zumal die ebräische Etymologie seines Namens uns durch eine altarabische Tradition gesichert ist.

Diese sorgfältigere Bewahrung des ursemitischen Elementes bei dem ebräischen Zweige des Semitismus findet ihre befriedigende Erklärung, wenn man berücksichtigt, daß die schon in vorgeschichtlicher Zeit von Babylon nach den Mittelmeergegenden ausgewanderten Stämme, welche nachweislich schon im 4. vorchr. Jahrtausend Palästina bevölkert haben, dortselbst bis weit über die Mitte des 3. Jahrtausends ein von Ariern und Chamiten isoliertes Dasein geführt haben, wogegen die in Babylon zurückgebliebenen Semiten seit den Anfängen ihrer Geschichte ständig den chamitisch-sumerischen Einflüssen ausgesetzt waren.

Diese westlichen oder ebräischen Semiten, welche die Ideale der semitischen Urzeit am reinsten und längsten erhalten und weitergebildet haben, erscheinen daher der altisraelitischen Ueberlieferung als der Kern des ganzen Semitismus, weshalb sie Sem vorzugsweise „Vater der Westsemiten" אבי כל בני עבר nennt, wie ja auch die außerbiblische Ueberlieferung stets von שם ועבר spricht.

Dieses Bewußtsein von der Priorität Palästinas, als der ältesten Pflanzstätte des Ebräertums, ist zweifellos das historische Grundmotiv sämtlicher die Prädestination Palästinas für Israel motivierenden biblischen Erzählungen. Abraham, der vor dem Polytheismus, dem selbst seine Angehörigen bereits ergeben waren, bewahrt werden sollte, wird aus Babylon gerettet, (Jesaj. 29, 22 אשר פדה את אברהם Josua 24, 2 ואקח את אביכם) und nach Palästina gebracht, woselbst er gegen den Polytheismus mehr geschützt ist, dort ungehindert seinem Gotte Altäre baut, ja sogar solche geweihte Stätten dortselbst bereits vorfindet. (I. B. M. 12, 6 Josua 24, 26.) Die Vertilgung der kanaanäischen Völker Palästinas wird als Strafe für ihre Sünden, deren Maß zu Abrahams Zeiten noch nicht voll war (I. B. M. 15, 15), bezeichnet, trotzdem andere Völker in andern Ländern mindestens ebenso sündhaft waren, aber das unverzeihliche Moment wird nicht im Wesen der sündhaften Handlung, sondern in der Entweihung dieses Bodens gesucht. Auch Israel wird hauptsächlich gemahnt, nicht diesen Boden zu verunreinigen, sonst würde er sie nicht tragen. כי אם ברשעת הגוים. ולא יטמאו את אדמתם. ולא תקיא הארץ אתכם כאשר קאה את הגוי; da dieses Land, „auf welches die Augen des Herrn gerichtet sind" (ד׳ אלהיך דורש אותה. עיני ד׳ אלהיך בה) keinen Frevel duldet.

Der mit ebräischen Kulturdenkmälern besäte Boden Palästinas war eben nicht nur den aus Aegypten kommenden Israeliten, sondern auch schon den Stammvätern das Land ihrer Sehnsucht, das „Land der Ebräer" (ארץ העברים I. B. M. 40, 15) wird es in jener Zeit schon genannt, und trotz der chamitisch-kanaanäischen Ueberwucherung, hatte die ursemitische Gottesverehrung immer noch die meisten Pflegestätten dortselbst.

Für Abraham, der den im Verschwinden begriffenen altsemitischen Gottesglauben wieder aufgenommen und ihn

aufs neue bei seinen Nachkommen für alle Zeiten sichern wollte, gab es keinen anderen Weg, als sein polytheistisches babylonisches Vaterland zu verlassen und in Palästina, dem Mutterlande alles Ebräischen einen neuen Wirkungskreis sich zu schaffen.

Damit kommen wir, an der Hand der Bibel und der Inschriften, in die Lage, Abrahams Verdienste um die Religion wenigstens einigermaßen würdigen zu können. Die noch bis in die Gegenwart hinein verteidigte Behauptung, nach welcher die Erkenntnis des einen Gottes als eine Originalschöpfung Abrahams anzusehen wäre, hat sich für uns nicht nur als wissenschaftlich absolut unhaltbar, sondern auch als der ganzen biblischen Ueberlieferung zuwiderlaufend ergeben. Nicht die originelle Schöpfung, sondern die Renovation des ursprünglichen Gottesglaubens verdanken wir Abraham. In Babylon hatte der Polytheismus so sehr überhandgenommen, daß selbst die dort wohnenden ebräischen oder westlichen Semiten ganz in seinem Banne sich befanden, der ebräische Ammurabbi zählt in der Einleitung seines berühmten Kodex zahlreiche von ihm verehrte Götter und Göttinen auf. Abrahams nächste Umgebung war ebenfalls der Vielgötterei ergeben אלהי אביכם אלהי אברהם ואלהי נחור. I. B. M. 31, 29 51. Vrgl. auch Josua 24, 2. Die außerbiblische Ueberlieferung ist sicherlich nicht im Unrechte, wenn sie Abraham in seiner Jugend als Götzendiener bezeichnet, und seine erste Bekehrung zum wahren Gottesglauben nicht auf eine Offenbarung, sondern auf philosophische Spekulation zurückführt (הכיר אברהם את בוראו). Hat er aber als religiöses Genie die Ueberflüssigkeit der vielen andern Götter neben dem Hauptgotte Sin, der in seiner ersten wie in seiner zweiten Heimat, in Ur-kasdim wie in Haran, als der „Vater der Götter" und als Schöpfer des Alls verehrt wurde, schon früh erkannt, so war er betreffs der weitern Pflege dieser Ueberzeugung nicht auf sich selbst angewiesen; denn vereinzelte Träger der ursprünglichen Gotteserkenntnis waren unter den semitischen Völkern überall zu finden.

In solchen engen Kreisen der Eingeweihten und der erleuchteten Geister, — die die Ueberlieferung „das Lehrhaus Sems und Ebers" nennt, was soviel als Pflegestätte der ursemitischen und urebräischen Ideale bedeutet, — fand seine

Ueberzeugung nicht nur Stärkung, sondern auch Vergeistigung, sodaß auch der eine Gott von der Verbindung mit der Mondscheibe emanzipiert wurde.

Dieser altsemitische Monotheismus darf nicht mit des Pharao-Amenophes IV „einzigen Gott“ identifiziert werden, trotzdem auch von jenem gesagt wird, daß es „außer ihm keinen andern gibt“, und trotzdem auch jener als „der Schöpfer des Weltalls“ gefeiert wird. Denn abgesehen davon, daß der genannte Pharao, der eifrigste Apostel jenes Gottes, in sich selbst den wirklichen, leiblichen Sohn dieses Gottes nicht nur gesehen, sondern auch verehrt hatte, — was er in Wort und Bild mehrfach bekundet, — findet sich in allen jenen Gott verherrlichenden Gesängen auch nicht der leiseste Hauch eines ethischen, sittlichen Elements. Außerdem war jener Gott rein astraler Natur, er hieß Aton, Glanz der Sonne und wurde durch die Sonnenscheibe abgebildet. Dieser Aton ist somit, trotz seiner Einzigkeit, für die Religion weit wertloser als der babylonische Sin, der Vater der Götter, der mit vielen sittlichen Eigenschaften ausgerüstet war, umsoweniger aber darf dieser Aton dem Monotheismus Abrahams gleichgestellt werden.

Für die Annahme jedoch, daß Abrahams Gotteserkenntnis eine andere als die der übrigen Träger des Urmonotheismus gewesen sei, bietet die biblische Ueberlieferung keinen Anhaltspunkt, die außerbiblische Tradition spricht geradezu dagegen. Dies wird auch II B. M. 6, 3 angedeutet, wenn es dortselbst heißt, daß Gott den Patriarchen nur unter dem Namen אל שדי, — Gott der Berg, vgl. die babylonischen בל-שדו, שמשו-שדו, מרדק-שדו, und in der Bibel ד׳ צורי — סלעי ומצודתי u. ä., — nicht aber als Jhw, der Seiende, welcher den höchsten prophetischen wie religionsphilosophischen Gottesbegriff zum Ausdruck bringt, bekannt geworden sei. אל שדי bezeichnet den allgewaltigen Beschützer, den Starken, — שדו = Berg ist im Keilschriftlichen gesichert und die genannten parallelen Attribute בל-שדו, מרדק-שדו u. s. w. erheben die Bedeutung von אל שדי über jeden Zweifel, und machen die hundertfachen Untersuchungen über das rätselhafte שדי ganz überflüssig, ebenso wird Wellhausens Behauptung, daß שדי die allerjüngste Gottesbezeichnung ist, durch diese altbabylonischen Attribute ganz hinfällig — und

repräsentiert eine viel volkstümlichere, alltäglichere Gottesauffassung als Jhw, dessen Bedeutung erst Moses erkannt hat.

Abrahams größtes Verdienst um die Verbreitung des wahren Gottesglaubens, was ihn mit Recht zum „Vater aller Gläubigen" und zum Vorbilde der Gottesverehrer aller Zeiten macht, und was ihn auch überragend über alle andern Träger der ursemitischen Gottesanschauung erscheinen läßt, besteht hauptsächlich darin, daß er die reine Gotteserkenntnis, nicht, wie die erleuchteten Geister vor ihm, als Geheimlehre lediglich den Eingeweihten anvertraut, sondern sie allerwelt verkündet und diese Aufgabe seinen Nachkommen als eine heilige Misson für alle Generationen bestimmt hat. „Und es sollen durch ihn gesegnet werden alle Geschlechter der Erde. Denn ich habe ihn ersehen, damit er seinen Kindern und seinem Hause nach sich befehle, daß sie den Weg Gottes behüten, um Recht und Gerechtigkeit zu üben". (I. B. M. 18, 19.). Abrahams Bedeutung für die Fortpflanzung des ursemitischen reinen Gottesglaubens weiß man am besten zu schätzen, wenn man die religiösen Verhältnisse der Nachkommen Abrahams in vormosaischer Zeit mit denen des spätern Babylons vergleicht. Abrahams Mission hat selbst in den Perioden des traurigsten Verfalls ihre treuen Pfleger gehabt. (Ezechiel 20, 7—10). Der Götzendienst wurde als ein Abfall vom wahren Gottesglauben öffentlich gebrandmarkt und als die schwerste Sünde verdammt. In Babylon dagegen herrschte durch alle Jahrtausende der krasseste Polytheismus und ist es nicht bekannt, daß einer der vielen Träger des Urmonotheismus sich jemals zu einer öffentlichen Protestkundgebung aufgerafft hätte. Mit Recht nennt die Bibel den universalistischen Gott אלהי אברהם und nicht אלהי נח u. ä.

VII.

Verhältnis der altsemitischen Kultur zur arischen.

Die von den semitischen Völkern konstant wachgehaltene Erinnerung der ursprünglichen adjektivischen Bedeutung der Gottesnamen, wie בעל, אל, עזיז, מלכם, מולך, ארון usw., welcher die Semiten nicht blos das längere Bewahrtbleiben vor dem Polytheismus, sondern auch die Ausschaltung aller wilden, obszönen Phantasmagorien mythologischer Art verdanken, wird von den meisten Religions- und Sprachforschern nicht lediglich durch das reinere religiöse Empfinden der Semiten, sondern auch durch die in ihrer Sprachbildung lebhaft zu bewundernde Genialität befriedigend erklärt. Das hervortretendste Unterscheidungsmerkmal zwischen den semitischen und arischen Sprachen ist die bestimmte Ausprägung der Wurzelbuchstaben, die mit dem Sinne jedes semitischen Wortes so unzertrennlich verbunden sind, daß sie denselben in allen Verstellungen, Verschiebungen, Ableitungen und Uebertragungen, stets festhalten. Will man die Bedeutung eines unbekannten semitischen Wortes finden, dann braucht man nur nach seinen Wurzelbuchstaben, die nach Weglassung der Prä- und Suffixe sofort erkennbar sind, zu suchen. In den arischen Sprachen dagegen verschwinden diese Grundelemente des Wortes so vollständig in den nebensächlichen Anhängesilben, daß die Wurzel meist gar nicht mehr auffindbar ist.

Während ferner in allen semitischen Sprachen der psychologische Zusammenhang zwischen dem Wesen des Objektes und seiner Benennung sehr leicht ausfindig zu machen ist, herrscht hier in den arischen Sprachen ein wildes Durcheinander, sodaß der hervorragendste Bahnbrecher auf diesem Gebiete klagt „hier scheint derjenige, der die Namen gegeben hat, mit solcher Willkür zu Werke gegangen zu sein, daß wir kaum die Idiosynkrasie begreifen kön-

nen, die einem solchen Gegenstand solche Namen beilegen konnte." Dadurch aber, daß im Arischen die Verwandschaft zwischen den Grundworten und ihren Ableitungen unerkennbar blieb, mußten natürlich all die prädikative und appellative Gottesnamen in Substantiva übergehen und so die Götterscharen bilden, deren Namenbedeutung jenen Völkern meist unbekannt blieb.

Da nun jede Sprache die älteste und gleichsam die hervorragendste Geistesschöpfung eines jeden Volkes darstellt und überdies nicht das Werk der Wissenden und Gelehrten, sondern der primitiven Sippe ist, so verdient die in der semitischen Sprachbildung so greifbar zum Ausdruck kommende Feinsinnigkeit und scharfe, geistige Beobachtungsgabe wahrhafte Bewunderung.

Diese staunenswerte psychische Akribie, wie sie die semitische Sprachbildung dokumentiert, hebt sich von der arischen Sprachverwirrung so glänzend ab, wie die das ungleich höhere sittliche Verhältnis zwischen Gott und Menschen bekundenden semitischen Gottesnamen, Mächtiger, Herr, König, Besitzer u. a. von den nichtsbesagenden arischen Götterbezeichnungen.

Wie aber wenn das Verhältnis zwischen der semitischen und arischen Religions- und Sprachbildung ein umgekehrtes wäre? Welche Schlüsse für die Engelnatur der Arier und die Inferiorität der Semiten würden dann von Stewart Chamberlain und Konsorten daraus gezogen werden?

Wer die Spuren göttlicher Vorsehung in der ganzen Weltgeschichte nicht mutwillig unbeachtet läßt, der wird auch hierin keinen Zufall erblicken, daß gerade in der Zeit, in welcher die meisten Geistesführer der arischen Nationen sich durch Autosuggestion berauschen und in einer Selbstvergötterung die Alleinseligmachung ihrer Rasse proklamieren, der Orient seinen Rachen auftut, die bewunderswerten Kulturdenkmäler der semitischen Urzeit zutagefördert und so alle rassenantisemitischen Pläne zunichte macht. Niemand hätte es je zu ahnen gewagt, daß die Abhängigkeit des ruhmvollsten aller arischen Völker, nämlich des Griechentums, in Kunst und Wissenschaft von den semitischen Babyloniern, einst von den berufensten Vertretern des klassischen Altertums als unabweisbare Tatsache ver-

kündet werden wird. (Vergl. z. B. Diels, in Neue Jahrbücher 1911, I. 1.)

In der Tat haben die Resultate der orientalischen Grabungen hinsichtlich der ursprünglichen Ueberlegenheit der semitischen Rasse den Eingeweihten kaum überrascht, sie haben nur eine alte Ueberzeugung gestärkt und erweitert und einer mit Gewalt niedergehaltenen Wahrheit zum endlichen Siege verholfen.

Die erste Basis aller Kulturentwicklung ist zweifellos die Schrift, welche, mehr noch als die Sprache, von der Entfaltungsfähigkeit des menschlichen Intellekts zeugt. Wenn nun aber die Griechen das semitische Alphabet übernommen haben, was sie in ihrer Kadmos-Sage (קדמות) selbst bezeugen, werden sie da wohl in dieser primitiven Phase nicht auch die sonstigen Kulturelemente von den Semiten okkupiert haben?

Die ältesten griechischen Ueberlieferungen künden von dem orientalischen Einfluß auf die gesamte Geistesentwicklung der hellenischen Stämme. Die homerischen Epen wissen für die schönsten Kulturerzeugnisse keine andere Bezugsquelle als die Sidonier, und was jene Traditionen uns berichten, haben die altgriechischen Ausgrabungen in Mykene, Tiryns und Kreta aufs trefflichste bestätigt.

Sicherlich hätte die Geistesentfaltung des begabten griechischen Volkes ungleich früher begonnen und würde sie ganz andere Erzeugnisse zuwegegebracht haben, wenn die griechischen Kolonien Kleinasiens der semitisch-babylonischen Sphäre näher gewesen wären. Tatsächlich hatten die dem babylonisch-assyrischen Machtbereiche angrenzenden Länder des östlichen und südlichen Kleinasiens schon im hohen Altertum eine unübersehbare Fülle kulturellen Segens aufzuweisen — man denke nur an die zahlreichen Keilschriftdenkmäler Armeniens und des chittitischen Archivs in Boghasköi — während die sehr kostspieligen Grabungen in dem von Babylon entfernten westlichen Kleinasien, in Troja und Pergamon, lediglich zerbrochene Topfscherben, die, wenn sie nicht griechischen Ursprungs wären, kaum eine besondere Beachtung beanspruchen dürften, zutagegefördert haben.

Daß aber die Griechen in allem Schüler des semitischen Orients, und zwar nicht nur durch Vermittlung der Phönizier, sondern auch in direkter Linie waren, wußten sie

selbst auch noch in späterer Zeit. Herodot II, 209 berichtet noch, daß die Hellenen Stundenuhr, Wasseruhr und Zwölfstundentag von den Babyloniern gelernt haben, was deutlich besagt, daß sie den Babyloniern ihre astronomischen Kenntnisse verdanken. Oder soll es ein Zufall sein, daß die griechische Philosophie gar nicht in Griechenland, sondern in Kleinasien geboren ist, und daß der erste jonische Philosoph, Thales, in seiner Sentenz „ex hydras panta“ = Alles stammt aus dem Wasser, nur eine Zusammenfassung der babylonischen Schöpfungslehre bietet?

Tatsächlich sind die astronomischen und mathematischen Lehrsätze jener alten Semiten die Richtschnur des ganzen Lebens sämtlicher Kulturvölker bis zum heutigen Tag geblieben.

Das Abrunden des Sonnenjahres zu 360 Tagen, der Ausgleich eines Sonnenumlaufs mit 12 Mondumkreisungen, die Einteilung der Ekliptik in Teile a 30 Grad, die Zerlegung der Mondbahn in 27 Stationen, die Einteilung der Stunde in 60 Minuten, bezw. der Doppelstunde in 60 Doppelminuten, die Teilung jedes Kreises in 360 Grad, das Sexagesimalsystem, welches bis ins verflossene Jahrhundert hinein allgemein herrschend war und auch heute noch weder vom Markthandel noch vom Zifferblatt unserer Uhr gewichen ist u. v. ä., das alles verdankt die Menschheit den alten semitischen Babyloniern.

Nicht nur die Griechen haben von den babylonischen Semiten das ganze Kultursystem entlehnt, sondern auch alle alten Völker, soweit sie an der Zivilisation teilgenommen haben. Die ältesten elamitischen Inschriften sind in semitischer Schrift und Sprache, ebenso haben die Semiten die Keilschrift den Chittitern, Mitaniern, Lulubäern, Gutäern u. a. übermittelt. Der doppelköpfige Adler bildet schon in einer der ältesten Residenzstädte Babels das Reichswappen.

Während aber der semitische Einfluß auf die Völker anderer Rassen ein segenbringender war, muß von der Beeinflußung des alten Semitismus durch nichtsemitische Völker das Gegenteil konstatiert werden. Daß z. B. die religiöse Prostitution, die bei manchen semitischen Stämmen und auch bei den spätern Chaldäern nachweisbar ist

(Herod. II, 112), von den arischen Armeniern und Kaukasiern zu ihnen gelangt ist, wird heute nicht mehr bestritten, dasselbe gilt auch von der religiösen Kastration. Die babylonischen Priesterinen des Ammurabbi-Kodex, denen wir die meisten keilschriftlichen Kontrakte der vorabrahamitischen Zeit verdanken, waren keine Hierodulen, sondern Zugehörige von Damenstiften, in welchen reiche Töchter, die unverheiratet geblieben sind, Aufnahme gefunden haben. Daß der Tierdienst bei keinem semitischen Volke so sehr entwickelt war, wie z. B. bei den Aegyptern und Griechen, wird heute allgemein zugegeben, ebenso auch, daß er bei den Semiten nicht ursprünglich war; da die babylonischen Opferrituale und die sehr zahlreichen Hymnen und Gebete nicht die leiseste Spur des Tierdienstes erkennen lassen.

Jemehr man die Abhängigkeit der arischen und chamitischen Kulturentwicklung von dem alten Semitismus erkennt, desto mehr bedauert man es im Interesse der Zivilisation, daß die nichtsemitischen Völker des Altertums für die semitischen Einflüsse nicht noch mehr empfänglich waren. Wie viel hätte selbst die älteste Kulturnation Aegyptens von den Semiten lernen können! Die so sehr schreiblustigen Aegypter, welche jeden Felsblock und jede Wand mit Hieroglyphen bedeckt hatten, bekunden trotz alledem in historischer Hinsicht eine solch bedauernswerte Stumpfsinnigkeit, daß man bei ihnen erst seit der 18. Dynastie, — wo der babylonische Einfluß so gewaltig wurde, daß man an den Pharaonenhöfen in babylonischer Keilschrift und Sprache schrieb, — von chronologischen Aufzeichnungen einigermaßen sprechen kann, während im semitischen Babylon schon in allerfrühester Zeit eine planmäßige Niederschrift historischer Ereignisse zur Entwicklung kam. Ebenso wäre es den beiden ältesten Repräsentantinnen der arischen und mongolischen Rasse, den Indern und Chinesen, welche die Elemente der Mathematik und Astronomie den Babylonern schon sehr früh entlehnt haben, vom Herzen zu gönnen, wenn sie jene Semiten auf auch religiösem Gebiete sich zu Wegweisern gewählt hätten; dann wären sie heute, — da ihre Entwicklung nicht, wie die Babylons, durch des Feindes Hand abgebrochen wurde, — auf dem Wege des Kulturfortschritts

um Jahrtausende weiter. Denn, daß der moralische und sittliche Tiefstand Chinas und Indiens lediglich durch den naturhassenden und kulturscheuen Budhismus verschuldet wurde, braucht hier nicht erst bewiesen zu werden. Auch der wahnvolle Ahnenkultus, der noch im modernen Japan jede echte Zivilisation unmöglich macht, ist selbst im ältesten Semitismus nicht nachzuweisen.

Der grobe Anthropomorphismus, der alle alten Völker dazu verleitete, ihre Abstammung auf die Götter zurückzuführen, der ferner die klugen Griechen, — welche später noch einem Pytagoras, Plato u. a. göttliche Deszendenz nachrühmten, — zur Degradierung jedes Nichtgriechen zum Barbaren führte, und der gegenwärtig noch, durch die Lehre von der Herkunft des Mikado von der Sonnengöttin, die Einführung jeder modernen Religionsanschauung in Japan hindert, ist selbst im alten Semitismus nicht zu finden.

Während die meisten alten Völker Spuren des ursprünglichen Matriarchats, welches die Polyandrie und die Promiscuität voraussetzt, deutlich aufweisen, kommt selbst im frühesten Semitismus nur das Patriarchat zum Vorschein. Semitischerseits ist Polyandrie nur bei den Sabäern gelegentlich nachweisbar, was durch ihre eigenartige Familienordnung herbeigeführt wurde.

Ist das Verhalten des Stärkeren zum Schwächern der zuverläßlichste Maßstab für alle Zivilisation der Völker, so kann die elende sklavische Stellung des griechischen Weibes gegenüber der *in mancher Hinsicht heute noch unerreichte Selbstständigkeit der Frauen im alten Babylon* nur dadurch verschuldet sein, daß die Griechen in der Behandlung der Frau den Semiten nicht nachgeahmt haben. Tatsächlich lassen die ältesten griechischen Kulturschichten, die eben, wie heute allgemein bekannt, semitischer Import waren, eine viel höhere Schätzung des Weibes erkennen, während gerade die klassische Periode jene erbärmliche Degradierung des weiblichen Geschlechts zeigt. Daher muß die rassenantisemitische Behauptung von dem späteren semitischen Einfluß auf die Erniedrigung des griechischen Weibes, als eine wissenschaftliche Burschikosität bezeichnet werden.

Nach demselben Kulturmaßstabe, vom Verhalten des Stärkeren zum Schwächeren, kann auch die erschreckende Gefühlsroheit und die unmenschliche Grausamkeit, welche die klassischen Völker des Altertums dem Sklaventum gegenüber an den Tag legten, — während die familiäre Behandlung der semitischen Sklaven aller Zeiten unsere Bewunderung erregt, — lediglich durch den mangelhaften semitischen Einfluß erklärt werden.

Im Gegensatz zu dem knechtischen Sinn und der Selbsterniedrigung, die viele Völker Europas bis in die neueste Zeit hinein dem Despotismus wie dem Feudalismus gegenüber zu erkennen gaben, kann die Schätzung der Persönlichkeit bei allen semitischen Völkern, sowie der Mangel jedes Unterschiedes zwischen Adel und Plebs, zwischen herrschenden und beherrschten Klassen, nicht genug bewundert werden. Unter allen freien Männern herrschte Gleichheit und schon der Versuch, eine Klasse der andern zu unterordnen, würde als die empörendste Gewaltsamkeit verschrien werden. Daß die arabische Geschichte nur wenig Könige, und auch diese durch konstitutionelle Verfassung und Aeltestenrat eingeschränkt, aufweist, ist hierfür bezeichnend genug. Berücksichtigt man, daß die kulturell fortgeschrittene ägyptische Nachbarnation in ihrer Gesamtheit nur eine große Sklavenhorde des Pharao und der Gaufürsten war und einen freien Stand eigentlich gar nicht kannte, so wird man wohl die persönliche Schätzung und den Widerwillen gegen jeden Despotismus als eine semitische Rasseneigentümlichkeit ansehen dürfen.

Wenn viele Gelehrte dem primitiven Semitismus die Blutrache zum Vorwurf gereichen lassen, so bekunden sie damit eine bedauernswerte Unkenntnis der orientalischen Verhältnisse. Tatsächlich ist die Blutrache die segensreichste Institution, die bei nomadischen und halbnomadischen Völkern, bei welchen ein geregeltes Polizeisystem schon aus räumlichen Gründen unmöglich ist, geschaffen werden konnte. Indem nämlich die Blutrache den ganzen Stamm für das Vergehen des Einzelnen zur Verantwortung zieht, und somit alle Glieder desselben zu gegenseitigen Polizisten macht, sichert sie den Frieden innerhalb des Verbandes, ermöglicht ein geregeltes Zusammenleben und

einen geordneten Verkehr und ist so in der Lage, dem Fremden den Schutz seitens des ganzen Stammes zuzusichern, während der Reisende in den Zonen europäischer Halbkultur auf Abenteuer á la Ingenieur Richter gefaßt sein muß.

Die Apotheose, welche bei den chamitischen Pharaonen Aegyptens bis in die späteste Zeit hinein überall zum Ausdruck kommt, ist im Semitismus nur in der alten Periode, bei Sargon I. und seinem Sohne Naram-sin gelegentlich nachweisbar. Aber selbst jene vereinzelte semitische Apotheose darf der ägyptischen der fortgeschrittensten Perioden nicht gleichgestellt werden. Denn während dieses gelegentliche Attribut im Semitischen nur ein „bildlicher Ausdruck der gesetzgebenden Autorität des Königs der Könige und seines unumschränkten Herrschergebietes“ war, haben ägyptische Pharaonen zu ihrer eigenen Anbetung Tempel gebaut und sich selbst Opfer darbringen lassen.

VIII.

Verhältnis der altsemitischen Kultur zur chamitischen.

Wenn auch die Priorität der altsemischen Kultur, gegenüber der arischen, heute nicht mehr bestritten werden kann, so will man sie doch lediglich als eine Fortentwicklung und Weiterbildung, nicht aber als eine Originalschöpfung ansehen; da man die Urheberschaft der ältesten Kultur ausschließlich den chamitisch-kuschitischen Sumereren zuerkennen zu müssen glaubt.

Das Eruiren dieses alten Volkes, von welchem die ganze Weltliteratur — abgesehen von I. B. M. 10, 8—12, was die Wissenschaft nicht zu verwerten verstanden hat (Vrgl. oben S. 9) — bis vor ungefähr einem halben Jahrhundert nichts geahnt hat, stellt zweifellos die überraschendste Entdeckung dar, welche auf historischem Gebiete je gemacht worden ist. Wenn ein Volk, von dem keine Ueberlieferung auch nur die Spur einer Erinnerung bewahrt hat, mit einem Male aus der Erde emporsteigt und uns seine Kultur präsentiert, die wir als die älteste ansehen müssen, so ist dies sicherlich eine frappante Erscheinung, der man auf dem Wege der Altertumsforschung nicht sehr oft begegnet. Diese verblüffende Entdeckung der ersten Kulturschöpfer hat die ältern Assyriologen begreiflicherweise so sehr gebannt, daß sie sämtliche in den Euphratländern gefundenen Kulturelemente ohneweiteres auf jenes Wundervolk zurückführten. Daß aber auch die jüngeren Assyriologen, die über ein ungleich größeres Inschriftenmaterial verfügen, dem Pansumerismus kritiklos weiter huldigen, erklärt sich nicht allein durch die Macht der Gewohnheit, sondern vielmehr noch durch die Sympathie mit den Sumerern, die zwar keine Arier sind, jedoch aber den Vorzug haben, keine Semiten zu sein.

Allein, wenn auch die Zeitströmungen die wissenschaftliche Objektivität noch so viel stören, die wahrheitsgemäße Forschung findet immer vereinzelte unbeirrte Verfechter, und einen solchen hat auch die Sumererfrage in Deutschland in Ed. Meyer, dem anerkannt genialsten Archäologen der Gegenwart gefunden. In einer großen, sehr detaillierten Abhandlung, die er der königl. Akad. d. Wissensch. in Berlin vorgelegt hat, unterzieht er das gesamte schier unübersehbare diesbezügliche Material einer strengen Revision und zeigt in jedem Einzelfalle zur Evidenz, wie in den modernen Darstellungen der ältesten Kulturentwicklung die Sumerer stets auf Kosten der Semiten preisgekrönt werden, und daß überhaupt das häufige Prononzieren der Sumerier den Semiten gegenüber nur als ein gewohnheitsmäßiges Nachbeten veralteter Behauptungen entschuldigt werden kann. Ausländische Forscher sind schon früher dem Pansumerismus skeptisch begegnet, keiner jedoch mit solch beneidenswerter Gründlichkeit und zwingender Beweisführung wie dieser weltberühmte Archäologe.

Während zum Beispiel das assyriologische Dogma von dem autochthonen Charakter der Sumerer in Babylon und der spätern Invasion der kulturlosen Semiten, welche den erstern die Kultur abgerungen haben sollen, heute schon in allen für die untern Klassen berechneten Geschichtsbüchern zu lesen ist, zeigen die neuesten quellenmäßigen Untersuchungen, daß schon die allerältesten sumerischen Urkunden sehr zahlreiche Semitismen aufweisen, daß also die ersten Spuren des Vorhandenseins der Sumerer in Babylon, gleichzeitig auch die Existenz von Semiten dortselbst bezeugen. Nicht nur in Babylon allgemein, sondern auch in den spezifisch sumerischen Gebieten des Südens haben Semiten schon in den ältesten Zeiten sich ausgebreitet, sodaß die sumerischen Fürsten dortselbst ihre Urkunden zum Teil in semitischer Sprache mit sumerischer Schrift anfertigten. Selbst die Inschriften der oben S. 9f. genannten Könige von Kisch, der ältesten Fürsten mesopotamischer Länder, enthalten schon sehr viele semitische Worte. Daß selbst die allerältesten sumerischen Götter in ihrer Physiognomie, in ihrer Bart- und Haartracht, wie in ihren Gewändern ganz als Semiten

gezeichnet sind, beweist wahrlich zur Genüge, daß die Semiten in Babylon nicht jünger sind als die Sumerer. Viele der ältesten babylonischen Könige wurden durch inkorrekte Lesung ihrer Namen irrtümlich zu Sumerern gemacht, während sie nachweislich gute Semiten waren. Außerdem aber sind die von echtsemitischen Königen herrührenden Denkmäler nur um ein geringes jünger als die sumerischen. Wenn vor nicht langer Zeit noch das Fehlen der Semiten in Babylon während des ganzen 3. vorchr. Jahrtausends behauptet wurde, während wir heute die imposanten Denkmäler der gewaltigen semitischen Fürsten, Sargons I. und Naram-sins aus der ersten Hälfte desselben Jahrtausends bewundern, können da nicht schon die nächsten Funde, semitische Urkunden zutagefördern, welche über die vorhandenen sumerischen hinausreichen?

Wie diese irrige Anschauung von der rein sumerischen Urzeit Babylons, — die schon allein durch die gut semitisch benamten prähistorischen Götter, wie Bel, Schamasch, Istar u. a. und Städte, wie Babel, Sippara, Akkad u. ä., sich selbst widerlegt — lediglich der Nichtbeachtung von I. B. M. 10, 9 f. und der Mißdeutung der zeitgenössischen inschriftlichen Urkunden, — die nur besagen, daß in den ältesten Perioden ganz Babylon, auch der semitische Norden, unter sumerischer Herrschaft gestanden hat, — ihre Entstehung verdankt, so ist auch die seit dem Beginne der assyriologischen Wissenschaft in allen Schulbüchern zu lesende Behauptung von der „hochentwickelten ältesten sumerischen Kultur", welche von den „späteren semitischen Invasionen" zum größten Teil zerstört und nur in geringem Maße absorbiert sein soll, lediglich durch die absolute Verkennung der historisch-politischen Verhältnisse Urbabylons begünstigt worden. Diese mangelhafte Erkenntnis der geschichtlichen Vorgänge ist natürlich nur bei den ältern Assyriologen mit ihrem unzureichenden inschriftlichen Material entschuldbar, während sie heute einer gründlichern und exaktern Erfahrung weichen müßte. Tatsächlich begegnen wir schon unter den ältesten semitischen Königen einer solch außerordentlich bewundernswerten Kultur, daß die zeitgenössische sumerische von ihr ganz in den Schatten gestellt wird, und selbst die dem Semitismus sonst nicht sympathisch gegenüberstehenden Forscher

sehen sich in ihren neuesten Spezialuntersuchungen zu dem der biblischen Ueberlieferung entsprechenden offenen Geständnis genötigt, daß die Semiten nicht nur ebenso wie die Sumerer Autochthonen in Babylon waren, sondern daß sie auch auf dem Gebiete der Religion, wie auf dem der Kunst und Wissenschaft ganz allein die Führerrolle gehabt haben.

1. Religion.

Als der urälteste Gott Babylons erscheint der semitische Bel = בעל, der aus der Periode des Urmonotheismus stammt und daher allgemein „der Herr, der Besitzer" genannt wurde. Das älteste bis jetzt bekannte Heiligtum Altbabylons ist der Bel-Tempel zu Nippur (כלנה I. B. M. 10,10) und jeder seiner Ziegelsteine trägt den Namen des ursemitischen Königs Sargon I. In der vorsargonischen Zeit scheint dort auch schon ein Heiligtum gestanden zu haben, dessen Erbauer unbekannt ist, und der nur vermutungsweise als ein sumerischer bezeichnet wird. Eines aber wissen wir, daß auch dieser vorsargonische Tempel das Zentralheiligtum Babels war, und daß auch in ihm nur der semitische Bel, und zwar auch von nichtsemitischen Königen, verehrt worden ist.

Die allgemein herrschende Auffassung, die die Semiten auch auf religiösen Gebiete zu Epigonen der Sumerer macht, erweist sich schon im Hinblick auf die Tatsache, daß selbst die allerältesten sumerischen Göttergestalten stets mit semitischem Typus und semitischer Bart- und Haartracht und Kleidung gezeichnet wurden, als lächerlich und absurd. Denn, daß die Sumerer des Glaubens waren, daß ihre Götter semitisch aussahen und ebenso sich kleideten, sowie daß ihre ältesten Kultstätten nach semitischem Muster gebaut waren, läßt keine andere Erklärung zu, als daß das Bewußtsein des semitischen Ursprunges ihrer Religion in ihren Traditionen stets lebendig war. Semitisch nach Abbildung und Benennung erscheinen auch die heroischen Gestalten, wie Gilgamesch, Eabani, Ut-napistim, Atrachasis, Etana u. a.

Die semitische Originalität der religionsgeschichtlich so außerordentlich wichtigen Erzählungen, wie Schöpfungsepos,

Sündflutbericht, die Adapa- und Etanalegende u. ä. wagt heute niemand mehr zu bezweifeln.

Neben dem mangelhaften Eruieren der politischen Lage hat auch die Zweisprachigkeit der meisten religiösen Hymnen und Psalmen der vorabrahamitischen Jahrhunderte zu der sinnlosen Ueberschätzung des Wertes wie des Alters der sumerischen Religion verleitet. Die Sumerer haben nämlich, trotz der semitischen Suprematie, welche schon im 26. vorchr. Jahrh. das Sumerertum vollständig semitisiert hat, in dem späteren neusumerischen Reich ihre politische Selbständigkeit bewahrt, welcher Zustand es notwendig machte, die für die Oeffentlichkeit bestimmten Dokumente zweisprachig, semitisch und sumerisch, abzufassen. Die meisten Assyriologen jedoch, die in unzureichender Berücksichtigung des historischen Materials, lieber von einem Untergang und Verschwinden der Sumerer, als von einer Semitisierung derselben sprechen, zumal das Phantom von der „späteren Invasion" der Semiten sich dazu gut reimt, glaubten für die Zweisprachigkeit der Hymnen aus der Zeit der semitischen Hegemonie keine passendere Erklärung finden zu können, als die Annahme, daß die sumerische Sprache in der damaligen semitischen Religion die Rolle des Lateinischen in der heutigen Kirche hatte. Damit schien natürlich die Abhängigkeit der semitischen Religion von der sumerischen gesichert und mit der größten Selbstverständlichkeit glaubte man so, auch die späteren semitischen religionsgeschichtlichen Erzeugnisse auf den alten Sumerismus zurückführen zu müssen.

Zweifellos sind die sumerischen Einflüsse auf die semitische Religion ebenso deutlich und erkennbar. Aber gerade sie sind für die beiden Rassen sehr bezeichnend; da die sumerischen Einwirkungen auf die Entwicklung der Religion eine ungemein zerstörende und demoralisierende war. Der semitische Bel, der schon in den frühesten Zeiten als בעלי רבי ש שמי ו ארצתם = der große Besitzer des Himmels und der Erde, gegolten hatte, ist bei den Sumerern mit ihrem Sturmgotte En-lil (später Elil, hebr. אליל) identifiziert worden. Als Entgelt für diesen erhabenen Gott erhielten die Semiten von den Sumerern allerlei Zauberei und Magie, sowie Astrologie, Dämonen, Teufel, böse Engel und Mischgestalten. Wenn man, selbst in der spätern Periode, wo der Polytheismus auch bei den Semiten in Blüte stand,

von den rein sumerischen Religionsurkunden zu den semitischen übergeht, so glaubt man sich von der Erde zum Himmel emporgehoben. Nach einem höheres religiöses Empfinden atmenden Hymnus und Psalm, wie die semitische Inschriften solche in großer Anzahl aufweisen, sucht man im Sumerischen vergebens, und schon die Gegenüberstellung der sumerischen und semitischen Götternamen läßt den unüberbrückbaren Gegensatz erkennen. Von einem rohen Fetischdienst, von einem primitiven Tier- und Baumkultus ist selbst im ältesten Semitismus keine Spur zu finden.

2. Kunst.

Viel gründlicher noch als mit der „hochentwickelten" sumerischen Religion, räumt die neuere Revision des altbabylonischen Inschriftenmaterials mit der so viel gepriesenen sumerischen Kunst auf. Die jüngsten Untersuchungen ergaben nämlich, daß es vor der semitisierenden Periode eine rein sumerische Kunst gar nicht gegeben hat. Die ältesten Kunstdenkmäker Babylons sind die der semitischen Könige, Naram-sin, Urmusch, Manistusu u. a. Der Patesie Gudea, war wohl ein Sumerer, seine Kunst- und Kulturschöpfungen jedoch sind nach Form und Inhalt so durch und durch semitisch und ihre Abhängigkeit von den mehrere Jahrhunderte ältern Kunsterzeugnissen Naram-sins ist so auffällig, daß nur noch die Unbeholfenheit in der Nachahmung jener semitischen Kunst als sumerische Eigenart in ihnen bezeichnet werden muß.

Schon die allerältesten semitischen Kunstschöpfungen zeichnen sich durch volle Herausbildung der körperlichen Wirkung und der schlanken, freien Gestalten besonders aus und lassen alle fachmännischen Beurteiler den freien Zug und das lebendige künstlerische Empfinden lebhaft bewundern. Diese aus der ersten Hälfte des 3. vorchr. Jahrtausends herrührenden semitischen Kunstdenkmäler, deren edle Gesichtsbildungen, schlanke und harmonische Figuren, sowie deren proportionelle Muskulatur selbst von den späteren Jahrtausenden nicht übertroffen werden, — „man findet da eine Kühnheit des Zeichnens der Figuren, wie sie erst die griechische Kunst auf der Höhe ihrer Entwicklung wieder ge-

wagt hat" — setzen eine sehr lange selbstständig entwickelte Kunst unter den Semiten voraus, die nicht geleugnet werden darf, wenngleich die Zahl ihrer Denkmäler keine entsprechend große ist. Wenn aber demgegenüber die sumerischen Kunstschöpfungen aus der Zeit vor der semitischen Beeinflußung äußerst primitiv und wild erscheinen, und selbst später in der Periode ihrer Kunstentwicklung, jeden feinern Kunstgeschmack vermissen lassen, keinen Sinn für Monumente und Schmuck bekunden und nur „plumpe Figuren mit überladener Muskulatur" zur Darstellung bringen, so beweist dies zur Evidenz, daß ihnen — im Gegensatz zu den genialen, schöpferischen Semiten — selbst in ihrer spätern Blütezeit, ein freier, künstlerischer Geist nicht innegewohnt hat, weshalb sel bst ihr Nachahmen der semitischen Kunst als ein „unbeholfenes Stammeln" erscheint.

Was hier von der Anschauungskunst gemeldet wurde, gilt in noch höherem Maße von der Poesie. Von den Sumerern ist uns ein poetisches Erzeugnis nicht bekannt, dagegen ist die alterälteste bisher bekannt gewordene Schöpfung der Poesie, nämlich das berühmte Gilgamesepos, — dem die Homer'schen Epen anerkanntermaßen ihr ganzes Gerippe verdanken, und das somit das älteste Dichterwerk der Welt ist — eine originell semitische Kunstleistung.

Auch die Baukunst und die Zigelherstellung (vgl. I. B. M. 11, 3) treten uns schon unter den ältesten semitischen Fürsten in hochentwickelter Form entgegen, sie übertreffen bei weitem die gleichzeitigen ägyptischen Schöpfungen und stellen so einen alten Kulturprozeß dar.

3. Bildung und Wissenschaft.

Schon die Erfahrung von der Abhängigkeit der Sumerer von den Semiten in Religion und Kunst macht es mehr als wahrscheinlich, daß die sumerische Bildung und Wissenschaft nicht minder dem semitischen Einflusse unterstellt waren. Tatsächlich ist selbst die vorsargonische Kultur des semitischen Nordbabyloniens unvergleichlich höher als selbst die

beste sumerische Kultur im südbabylonischen Tello. Dazu kommt noch, daß die nordbabylonischen Ruinenfelder ungleich weniger durchforscht sind, als die des Sumerergebietes im Süden.

Aber schon seit Sargon I, spätestens im 26. vorchr. Jahrh. steht nicht bloß das Sumerervolk, sondern die ganze alte Welt unter einschneidendem semitischen Kultureinfluß, der sich in allen folgenden Perioden nicht mehr verwischt hat. Die gesamte sumerische Kultur, soweit sie auf diesen Namen Anspruch erheben darf, stammt aus dem viel jüngern neusumerischen Reiche und ist auf dem Boden jener semitischen Kultur aufgebaut.

Daß die Erfindung der Keilschrift als eine Leistung der Sumerer angesehen wird, geht hauptsächlich darauf zurück, daß die meisten ältern semitischen Urkunden die sumerische Schrift benützen. Wenn aber auch die älteste Keilschrift v o r e r st als eine sumerische Originalerfindung angesehen werden muß, — wofür übrigens auch die auffallende Aehnlichkeit der primitiven Keilschriftformen mit den Hieroglyphen der ebenfalls chamitischen Aegypter spricht —, so darf nicht übersehen werden, daß die Semiten die Keilschrift zu einer hohen Entwicklung und Verfeinerung gebracht haben, sie haben vor allem die Silbenzeichen sehr vereinfacht und das phonetische Lesen dem ideographischen vorgezogen. Da wir dies schon in der ältesten semitischen Periode finden, so zeugt dies für einen vorangegangenen langen Entwicklungsprozeß. Die Schulzimmer im Bel-Tempel zu Nippur mit ihren unzähligen Uebungstafeln für Mathematik, wie für Grammatik und Uebersetzungskunst, bieten uns einen sehr genauen Maßstab für den Stand der Volksbildung in den ursemitischen Perioden. Dieselben Schulzimmer weisen auch zahlreiche Modelle auf für den Kunstunterricht, ebenso Figuren zum Zeichnen, Gravieren, Siegelschneiden und Reliefdarstellungen. Sehr zahlreich sind die Hilfsmittel für den Unterricht in Arithmetik und Geometrie. Multiplikations- und Logarithmentafeln, besonders aber astronomische Berechnungen, ferner Syllabare,

Zeichenlisten, Zusammenstellungen von Synonymen, Pflanzennamen, geographischen Verzeichnissen u. dergl. sind in großer Menge vorhanden.

Hinsichtlich der Pflege des öffentlichen Rechtes ist zu bemerken, daß die ältesten Gesetzessammlungen, welche schon vor der Entdeckung des Kodex-Ammurabbi bekannt waren, und die seither fälschlich „die sumerischen Gesetze" genannt werden, in Wahrheit originelle semitische Schöpfungen sind. (Vgl. Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes, XVIII. 233.)

IX.

Verhältnis der urebräischen Kultur zur gemeinsemitischen.

Hat auch der Ursemitismus Babylons einem Vollmonde gleich die finstere Nacht des nichtsemitischen Altertums durchleuchtet, so erscheint doch dieses Licht der allgemeinen, östlichen Semiten noch sehr matt und bleich gegenüber den hell-glänzenden Sonnenstrahlen, die die ebräische Dynastie des Ammurabbi nach allen Weltrichtungen aussandte. Wer die Kulturgeschichte Altbabylons kennt, weiß bestimmt, daß die überraschendsten und überwältigendsten Schöpfungen jener Zeit hauptsächlich dieser palästinensischen Dynastie, oder den מרי אמורו = בני ארץ אמורי, wie sie die Urkunden nennen, gehören. Schon selbst die Vorgänger des Ammurabbi, wie שמואבו, שמולאל, צביו, אבלסן und סנבלט sind — abgesehen von ihren siegreichen Kämpfen und Eroberungen — hauptsächlich durch die Entwässerung schlammiger, sumpfiger Provinzen, und durch die Canalisierung und Bewässerung dürrer Sandwüsten, sowie ferner durch die ausgedehnte Kolonisierung dieser urbar gemachten Länder, allen Jahrtausenden der babylonischen Geschichte zum Segen geworden. Man glaubt in den Akten eines neuzeitlichen westeuropäischen Ministeriums zu blättern, wenn man die amtlichen Correspondenzen dieser westsemitischen Herrscher Babylons und ihre weisen Verordnungen in Handels- und Landwirtschaftspolitik liest. Die umsichtige Verwaltung jenes bis zum Mittelmeere sich erstreckenden Großreiches, die Art und Weise wie hier durch fleißige Kolonisation für den ניחוש נישו = Ueberfluß der Bevölkerung Sorge getragen wird, dieses streng geregelte Kanzleiwesen, dieser systematisch durchgebildete und geordnete Reichsorganismus, all das sucht seinesgleichen in der ganzen alten und mittelalterlichen Geschichte. Schon aus der Periode jener ersten ebräischen Fürsten Babels besitzen wir die nach

Hunderten zu zählenden amtlichen Verträge und Kontrakte, in denen wir die strenge Innehaltung der zahlreichen kombinierten Bestimmungen des Straf-, Zivil- und Eherechtes nicht genug bewundern können. Auch hat der zweite König dieser Dynastie, nämlich שמולאל, der durch den Bau großer Bewässerungskanäle, wie durch die Aufführung der Stadtmauer Babels um die Zukunft seines Reiches sich verdient gemacht, eine größere Gesetzessammlung veranstaltet.

Im Gegensatz zu Aegypten, wo die buchstäbliche Selbstvergötterung der Könige bis in die letzten vorchr. Jahrhunderte zu beobachten ist, findet sich hier keine Spur einer Apotheose. Wohl nennt sich Ammurabbi einmal „Sonne von Babel" und meldet gelegentlich von sich, daß er wie die Sonne über alle „Schwarzköpfigen" צלמות קקדי = Menschen.[1]) herrsche, was aber nur bildlich gemeint ist. Selbst der Kanzleistiel dieses ebräischen Machthabers zeichnet sich durch Knappheit in der autoritativen Entscheidung, „durch Weglassung alles überflüssigen Beiwerkes, durch peinliche Vermeidung alles inhaltlosen Formelwesens — während in ägyptischen Briefen die Titulaturen länger sind als die Briefe selbst — ganz besonders vorteilhaft aus, und überragt auch die heutigen Kanzleiakten."

Ranke in seiner epochemachenden Spezialuntersuchung der Eigennamen der Ammurabbi-Periode zeigt mit aller Klarheit — was auch aus den Hymnen und Psalmen jener Zeit mit Deutlichkeit hervorgeht — den unüberbrückbaren Gegensatz zwischen dem sumerischen Pantheon, das wie das Reich der Finsternis mit wilden, zornigen Dämonen gefüllt erscheint, und den Gottheiten jener palästinensischen Dynastie, die als Beschützer und Retter jedes Einzelnen galten, der sich daher gerne — wie später die Israeliten — als ihr Diener und Liebling bezeichnete. Im Gegensatz zur sumerischen Religionsanschauung, die ausschließlich eine abergläubische Furcht vor bösen Geistern, von denen man sich auf Schritt und Tritt umgeben sah, und die man möglichst durch Beschwörung und Zauberformeln sich vom Leibe zu halten suchte, zu erkennen gibt, atmen die religiösen Urkunden

[1]) Dieser altbabylonische Terminus macht uns rrst Mischna 8 Nedarim III הנודר משחורי הראש verständlich.

jener Westsemiten beseligendes Vertrauen zur Gottheit, von der man überzeugt ist, daß sie gerne hilft, wenn man sie anruft. „Es sind gute, mächtige Wesen, welche schützen, retten, helfen und erlösen, schaffen und erhalten; sie sind gnädig und barmherzig, allwissend und gerecht." [1])

Dieser höheren ethischen Gottesvorstellung, wie sie besonders bei diesen palästinensischen Stämmen, — trotz der Verdunkelung des monotheistischen Begriffes, — sich noch kräftig erhalten hat, entsprechen auch die humanen Rechtsanschauungen, wie sie allenthalben in ihren juristischen Urkunden und vornehmlich in dem berühmten Codex des Ammurabbi zum Ausdruck kommen. Einige Gegenüberstellungen mögen dies illustrieren. Ein Gesetz, welches die Taxe für ärztliche Behandlung nach den Vermögensverhältnissen der Patienten vorschriftsgemäß regelt, und dem Arzte für fahrlässige Tötung schwere Strafe androht, (Cod.-Amur. 215—23) ist dem Altertum ebenso fremd, wie das, welches die ganze Gemeinde für den in ihrer Mitte verübten Raub oder Diebstahl verantwortlich macht, falls der Verbrecher nicht zu erlangen war. Eine Pfandeinschränkung kennt selbst das spätrömische Gesetz nicht, wohl aber jenes semitische, das dem Gläubiger, Ochs und Kuh des Schuldners zu pfänden verbietet. C.-A. 241). Kriegsgefangene wurden, nach C.-A. 32, losgekauft und nicht wie die Gladiatoren in Rom zum Gaudium des Publikums den Raubtieren vorgeworfen. Daß ein Gläubiger, der ohne Wissen des Schuldners seine Schuld eintreibt, derselben zur Strafe verlustig geht (C.-A. 113), ist auch für uns ein weitgehendes Ideal. Der Kinderdieb, welcher in Rom frei ausging, wurde in Babel mit dem Tode bestraft. Daß die Schankwirte für das geringste Vergehen ungleich schwerer als jeder andere gezüchtigt wurden, ist für den Kampf gegen den Alkoholismus in jenem ebräisch-semitischen Altertum (C.-A. 108) sehr bezeichnend.

---

[1]) Wer unsere Darstellung des ebräisch-semitischen Kultursystems eines Panegyrikus, einer Schönmalerei verdächtigt, der informiere sich über diese Fragen, — falls ihm die ersten Quellen unzugänglich sind — in den verschiedentlichen Abhandlungen Ed. Meyers, des berufensten Beurteilers auf diesem Gebiete, dessen allgemeine Aversion gegen den Semitismus genugsam bekannt ist.

Der höchste Kulturmaßstab aller Völker, nämlich das Eheleben, steht ebenfalls in diesem westsemitischen Gesetze auf einer im ganzen Altertum und Mittelalter unerreichten Höhe. Bemerkenswert ist vor allem, daß wie im C.-A. so auch in all den zahlreichen Eheverträgen die Monogamie als die Regel erscheint, während eine Polygamie von mehreren legitimen Frauen ganz ausgeschlossen ist, und selbst das Hinzuheiraten eines Kebsweibes setzt die Kinderlosigkeit der ersten Gattin voraus (C.-A. 145). Die Raubehe, welche bei fast allen Völkern üblich war, existiert für dieses älteste Gesetzbuch der Welt nicht mehr, und selbst der Brautkauf, der der Raubehe gegenüber einen Fortschritt bedeutet, und der bei vielen germanischen Völkern des Mittelalters nach bestimmter Taxe für den Meistbietenden geübt wurde, ist in dieser frühesten ebräischen Periode schon überwunden und wird nur noch als veralterter Brauch symbolisch gehandhabt. Denn wenn, nach C.-A. 138, der sog. Brautpreis nicht dem Schwiegervater, sondern der Braut gehört, und wenn ferner der Vater, wie sämtliche Ehekontrakte beweisen, seiner Tochter ungleich mehr Mitgift gab, als dieser Brautpreis ausmachte, so kann die Tirchatu, ebräisch מהר, die nur in einer kleinen Münze bestanden hat, nur eine bedeutungslose Zeremonie gewesen sein, welche daher auch häuffg unterblieb. Die weise Bestimmung, daß der zwischen Brautleuten Feindschaft Stiftende die freigewordene Braut nicht heiraten darf, (C.-A. 161), wäre auch in unserer Gegenwart angebracht. Die in jenem Altertum schon allgemein geltende Grundbedingung, keine Ehe ohne Vertag, war auch den Römern noch fremd[1]). Die Scheidung von der kränklichen Gattin gestattet das urebräische Gesetz nur mit ihrer Zustimmung und fordert selbst dann noch ihre lebenslängliche Verpflegung (148), während die Römer, die die Verstoßung der kranken Frau auch wider ihren Willen erlauben, nur zur Rückerstattung ihrer mitgebrachten Habe verpflichten und ihre Verpflegung seinem guten Willen überlassen. Während die germanischen Ehebestimmungen kein Hindernis für die gewaltsame Verstoßung der Gattin kennen, und bei den fortgeschrittenen Griechen die Frau ganz verantwortungslos aus dem Hause gejagt werden dürfte, verbietet das semitische Gesetz jegliche gewaltsame Ehescheidung und fordert im geschehenen Falle,

[1]) Der römische Grundsatz lautet „Consensus facit nuptias."

die Verpflegung bis zur anderweitigen Verheiratung; außerdem spricht es ihr die Kinder zu und macht sie auch fernerhin erbberechtigt (137). Ebenso ermächtigt das urebräische Gesetz die Frau, deren Gatte ihr keine Träne wahrt, sein Haus zu verlassen, sich anderweitig zu verheiraten und gewährt ihr Anspruch auf die Herausgabe nicht nur ihres mitgebrachten Vermögens, sondern auch seiner Morgengabe. In Griechenland dagegen, gehörte die Hetäre in die vornehmste Gesellschaft, selbst die der Priester und Philosophen, während die Hausfrau an keiner Geselligkeit teilnehmen durfte und nur mit Genehmigung des Gatten für eine Weile das Haus verlassen konnte, u. zw. unter Aufsicht von Sklaven.

Die Tötung der Gattin blieb bei vielen arischen Völkern unbestraft, wogegen das altsemitische Gesetz in solchem Falle die Todesstrafe über den Gatten verhängt. Zur Bezahlung seiner vorehelichen Schulden verpflichtet das semitische Eherecht die Gattin nicht (151), wohl aber das germanische. Die urebräischen Frauen bekamen in der Regel ihre Zukunft durch freiwillige Schenkungen seitens des Gatten sichergestellt (150), während eine solche Schenkungsurkunde in den Händen der römischen Gattin ganz wertlos war. Gegen den Willen des Gatten konnte wohl auch die altsemitische Frau keine Scheidung herbeiführen, wohl aber vermochte sie eine Aufhebung der Gütergemeinschaft mit Erfolg zu beantragen, was bei andern Völkern unmöglich war. Die altsemitischen Witwen verheirateten sich in der Regel weiter, bei manchen germanischen Völkern dagegen, und besonders bei den Indern, wurden sie verbrannt.

Bei den arischen Völkern war die Ehe zwischen Freien und Sklaven streng untersagt und die Nachkommen solcher Ehen werden vom römischen Rechte, ganz unbekümmert um den Willen des Vaters, unerbittlich dem Sklavenstande zuerteilt. Dagegen erhebt das altsemitische Gesetz (145. 170) eine solche Sklavin samt ihren Kindern in den freien Bürgerstand. Das edle Bestreben, den Sklaven in den Besitz bürgerlicher Freiheit zu bringen, wirkt in dem urebräischen Rechte so stark mit, daß es selbst den Sklaven, der ein freies Mädchen heimführt, dem Bürgerstande einreiht (176).

Adoptierte Kinder galten neben den eigenen als vollberechtigt: der Adoptivvater verliert mit der Verstoßung des

Adoptivkindes Haus und Gut. Kinder wurden von den Eltern nie als Sklaven verkauft, sondern an kinderlose Familien abgegeben. Die Bevorzugung eines Kindes bei der Erbschaft mußte vom Vater notariell abgemacht werden. Daß im babylonischen Gesetze die Töchter ebenso erbberechtigt sind wie die Söhne, ist allgemein bekannt.

In jener urebräischen Periode kannte man auch schon einen feststehenden Zinsfuß. Jedes größere Geschäft war vertragsmäßig abgemacht, auch die Selbstvermietung; die diesbezügliche Formel lautet „diesen Mann von ihm selbst gemietet.“ In den Kontrakturkunden dieser ebräischen Dynastie finden sich schon zahlreiche Inhaberpapiere, Ablieferungsquittungen, Gesellschaftsgeschäfts-Dokumente. In den letztgenannten Urkunden erklärt oft ein Kompagnon unter Eid, daß er das Objekt nicht vom Gesellschaftsgeld, sondern vom Privatvermögen erworben habe. Häufig werden Urkunden gerichtlich annuliert, um etwaigem Schwindel seitens eines Finders desselben vorzubeugen.

Von der Gleichberechtigung und Selbständigkeit der altsemitischen Frau war oben schon die Rede; nirgends aber kommt dies so deutlich zum Ausdruck, als in dieser ebräischen Periode. Die Frauen, auch junge Mädchen, treten als Käuferinnen und Verkäuferinnen auf, schließen Geschäfte ab auf eigene Hand, sind im Besitze von beweglichen und unbeweglichen Gütern, erscheinen selbständig vor Gericht, als Klägerinnen wie als Zeugen, stellen selbständig Verträge aus, tragen eigene Siegel — während die römische Frau absolut vermögensunfähig war — und ihre Widerspenstigkeit wird nicht mehr wie früher mit Tod oder Sklaverei, sondern nur mit Geldbuße gestraft.

Vergleicht man zu alledem noch die gesetzliche Regelung der Gebühren der Tierärzte, der Scherer und Barbierer, der Hirten und Taglöhner, dann das strenge Verbot der Zauberei, sowie die humanen Bestimmungen über die alleinstehenden Frauen der in den Krieg gezogenen Söldner, und berücksichtigt man ferner, daß wie in dem Codex des Ammurabbi, so auch in allen Rechtsurkunden jener Periode die Zustände des Blutverbandes und der Blutrache als völlig überwunden erscheinen,

dann begreift man es, wieso selbst solche Forscher, die ihre Antipathie gegen den Semitismus niemals

verbergen, sich hier zum offenen Geständnis genötigt sehen, daß die schon im 3. vorchr. Jahrtausend in Babylon zur Herrschaft gelangten urebräischen Stämme Palästinas einen Fortschritt in Kultur und Zivilisation aufweisen, wie ihn das ganze spätere Altertum nicht erreicht hat.

War es die westsemitische Dynastie Babels, welche die Apotheose, die bei den ostsemitischen Königen wenigstens in der äußeren Darstellungsweise noch gelegentlich zum Ausdruck kommt, ganz verscheucht und den rein menschlichen Charakter des Fürsten betont hat, so sind es auch diese urebräischen Könige, welche selbst auf der Höhe ihres Thrones jede Verhimmelung und Vergötterung von sich gewiesen und in ihrer praktischen, regierenden Tätigkeit die legere Menschennatur dem einfachsten Bürger gegenüber stets offen zu bekunden pflegten. Wir brauchen nicht erst zu den zeitgenössischen chamitischen Pharaonen Aegyptens, die als die leiblichen Göttersöhne galten, zu gehen, um das freie, ungezwungene Wesen eines gewaltigen Eroberers und Gesetzgebers, wie es der ebräische Ammurabbi war, lebhaft zu bewundern, sondern es genügt auch schon die arischen Großkönige, welche Jahrtausende später auf dem persischen Throne saßen, zum Vergleich heranzuziehen. Dem unnahbaren, dem Anblicke des Volkes völlig entzogenen Perserkönige stelle man Ammurabbi, den imposantesten Potentaten der westsemitischen Dynastie entgegen, der in alle Einzelheiten der Verwaltung unmittelbar eingreift, über jeden wichtigen Vorfall, in jedem großen Prozeß selbst entscheidet, jedes bedeutende Urteil in Gegenwart der Parteien selbst ausspricht. Neben der Ueberwachung der Eintreibung der Steuern, — auch von Tempelgütern —, der Kontrollierung der Holzlieferungen, der Anordnung der Stellung von Transportschiffen, der Fürsorge für Instandhaltung der Kanäle und der energischen Bestrafung richterlicher Verfehlungen u. ä., sorgt er auch rechtzeitig für die Einschaltung eines Monats und für alle kultischen Maßnahmen. Seine jüngst gefundene Gesetzessammlung, welche den ältesten Codex der Welt repräsentiert, und die an

humaner Gesinnung, an väterlicher Fürsorge für die Armen und Gedrückten, an mustergültiger Regelung des Ehe- und Familienlebens, alle Gesetze des Altertums — mit Ausnahme der Bibel — weit überragt, stellt das älteste und stolzeste Denkmal ursemitischer Rechtslehre dar, und kann als solches gar nicht hoch genug gewürdigt und eingeschätzt werden.

Die plastische Kunst weist unter der ebräischen Dynastie keine epochalen Fortschritte gegenüber der allgemein semitischen auf, wie ja dieser Zweig der Kunst auch in folgenden Jahrtausenden die schwächere Seite der Westsemiten geblieben ist. Nichtsdestoweniger sind die unter der Herrschaft dieser Dynastie zutage geförderten Kunstdenkmäler denen der Ostsemiten ebenbürtig an die Seite zu stellen, ja in mancher Beziehung ist hier gegen früher ein Fortschritt zu verzeichnen. So wird z. B. Ammurabbi auf dem Denkmale, welches seine Rechtssammlung enthält, nach fachmännischem Urteil, im richtigen Profil und auch mit besonders künstlerischer Augenstellung gezeichnet. Auch die vor ihm thronende Gestalt des Sonnengottes, aus dessen Schultern die Strahlen hervorwachsen, „verbindet den Ausdruck der Majestät mit dem Wohlwollen, das er dem Menschen und dem König betätigt."

Der ungeahnte Aufschwung, den die semitisch-babylonische Religion und Kunst unter der palästinensischen Dynastie genommen haben, machen es von vorneherein mindestens wahrscheinlich, daß sie auch in ihrem Heimatlande Palästina in religiöser wie in kultureller Hinsicht Hervorragendes geleistet haben.

Die Reste ihrer monotheistischen Religionsanschauung, die wir später noch, in der Patriarchenzeit, in Palästina antreffen, haben wir oben schon kennen gelernt. Ebenso finden wir ihre durch und durch ebräische Kultur bei den chamitisch-kanaanäischen Stämmen, welche in dieselbe so sehr hineingewachsen sind, daß die moderne Wissenschaft, trotz zeitgenössischer Beweise, sich immer noch nicht entschließen kann, den nichtsemitischen Ursprung der Kanaanäer anzuerkennen. Wir haben jedoch sowohl die nichtsemitische Herkunft der späteren

kanaanäischen Bewohner Palästinas, als auch die ebräische Originalität der urpalästinensischen Kultur oben eingehend nachgewiesen u. z. wie wir glauben, in der unwiderleglichsten Weise.

Ein anmutiges Bild von der altpalästinensischen Kultur der vorabrahamitischen Jahrhunderte bietet uns die große ägyptische Schilderung des pharaonischen Hofbeamten, Sinuhe, der einen großen Teil seines Lebens in den syrischen Provinzen zugebracht hat. Die altägyptischen Denkmäler zeigen uns in Palästina gewaltige Festungen und Bauten, mit Toren und Zinnen versehene Burgen. Das Land erscheint in jener frühen Zeit schon voll von Städten, welche — wie auch später zur Zeit Josuas — kleine Fürstentümer bilden. Die Städte lagen auf natürlichen oder künstlichen Hügeln, und waren von Ziegelmauern und zahlreichen Türmen umgeben. Die Reste dieser Festungsbauten, wie sie durch die Grabungen in Lachisch, Taanak, Megiddo, Jericho, Geser u. a. zutage gefördert wurden, erregen heute noch unsere Bewunderung. Wohnhäuser mit zahlreichen Zimmern lagen um einen Hof. Die Grabkammern sind mit Steinen ausgemauert. Zahlreich waren die goldenen und silbernen Schmucksachen, die von Männern, wie von Frauen getragen wurden. Stühle und Tische aus allerlei Edelmetallen hergestellt, besonders aber solche aus Elfenbein und Ebenholz mit kostbaren Steinen besetzt, sowie mit Metall und Edelsteinen ausgelegte Statuen, ferner goldbeschlagene Kriegswagen, bronzene Rüstungen und Waffen, Siegel mit Inschriften u. v. a. sind in jener urebräischen Zeit schon nachweisbar.

Silber, Wagen und Pferde wurden schon in den frühesten Perioden von Palästina nach Aegypten eingeführt. Fast alle Bezeichnungen der Werkzeuge des häuslichen Altagslebens wie des Krieges, alle Namen für Handelsverkehr und Schiffahrt, für Waffen, Pferde und Wagenwesen, für Metallgefäße, Hausgeräte, Oefen, Bäckerei, Salben, Gärtnerei, Musik u. a. in Aegypten waren ebräisch-palästinensisch. Manche Sachen hatten sogar mehrere solche ebräische Namen, so das Brod ungef. ein Dutzend. Kunstgewerbe und besonders Goldschmiedekunst galt in Aegypten allgemein als palästinensischer Import. Berühmt

waren ferner im alten Aegypten Brot und Wein aus Palästina, und noch mehr als diese, die semitischen Frauen jenes Landes. Schon unter Pharao Chnum-hotep, lange vor Abraham, waren die ägyptischen Harems dermaßen mit palästinensisch-semitischen Favoritinnen gefüllt, daß das Wort Semitin soviel als Beauté bedeutete und „Ahob" (אהב) = Liebling bezeichnete einfach die Palästinenserin. (Abrahams Befürchtung wegen Sarah (I B. M. 12, 11 f.) erscheint im Lichte jener Verhältnisse nicht so abenteuerlich.)

Daß gut ebräisch benannte Städte, wie יפה, עין דור, עכו, עזה, אשקלון, נטיעה, צדון, ארוד u. a. schon in der Mitte des 3. vorchr. Jahrtausends auf ägyptischen Denkmälern genannt sind, haben wir oben schon erwähnt.

Diese urebräische Kultur ist natürlich in den späteren Jahrtausenden ebenso reduziert worden, wie ihre urebräischen Träger durch den Vorstoß der Canaanäer immer mehr aus Palästina verdrängt wurden. Trotzdem aber die spätere nichtsemitische Bevölkerung Palästinas dieser ebräischen Kultur nicht kongenial war und daher den ursprünglichen Charakter derselben nicht zu wahren vermocht hatte, sind diese semitisierten chamitischen Volkselemente Jahrtausende hindurch, — zuerst als Canaanäer und Sidonier, später als Phönizier- und Punier, — doch imstande gewesen, die von ihnen okkupierte ebräische Kultur nach Griechenland und Rom zu übermitteln und so den Grundstein für die Entwicklung Europas zu legen. Daß die Kultur Palästinas, auch die der nichtsemitischen Zeit, nicht nur späterer babylonischer Import, sondern hauptsächlich ein Ueberrest aus jener urebräischen Zeit war, zeigen vor allem die Amarna-Briefe Palästinas, welche den keilschriftlichen Stil der Ammurabbi-Dynastie, — nicht den der späteren Periode Babylons — aufweisen.

Die Zeiten sind vorüber, in denen man die Elemente der Mathematik, Geometrie, der Hohlmaßberechnungen, und besonders die Herstellung der ersten kunstgewerblichen Erzeugnisse, wie des Glases, der Buntwirkerei und Purpurfärberei u. a. als originelle phönizische Erfindungen gepriesen wurden; da der ebräische Ursprung derselben heute nicht mehr wird bestritten werden können. Die

zahlreichen inschriftlichen Urkunden Palästinas, — des Amarna-Archivs, wie die von Lachisch, Taanak, Geser u. a. — zeigen die Allgemeinheit der Schreibkunde in Palästina in nicht geringerem Maße als in Babylon.

Die Wirkung der urebräischen Kultur in den syrisch-palästinensischen Provinzen war später noch von solch großer Intensität, daß sie gerade in diesem Kreise nachher eine gewaltige Geistesschöpfung erzeugt hat, ohne welche die ganze moderne Kultur und Zivilisation undenkbar wäre, und die daher als die einzige „Grundlage des 19. Jahrhunderts" bezeichnet zu werden verdient, und das ist unsere Schrift.

Die hervorragendste Geistesschöpfung der Sumerer und Aegypter ist die Erfindung der Keilschrift und der Hyroglyphen. Bedenkt man jedoch, daß die ältesten Formen dieser beiden Schriftarten nur Bilderschrift waren, d. h. daß sie nicht das Wort, sondern den Gedanken durch entsprechende Figuren wiedergaben und somit ursprünglich nur primitive Naturnachahmungen waren, so wird man bei diesen Erfindungen von einer Genialität nicht im weiten Maße reden können. Die Keilschrift wie die Hieroglyphen bedurften daher, selbst in ihren spätesten Entwicklungsstadien noch Hunderter von Silbenzeichen von mannigfacher Bedeutung. Diese Schriftarten, bei denen von einem Lesen nie die Rede sein konnte, und die über das herumratende Entziffern nie hinaus gekommen sind, konnten daher nur innerhalb einer beschränkten Schreiberzunft gepflegt werden; zu einer Verallgemeinerung der Schreibkunde, die die Grundbedingung des modernen Kulturstaates ist, hätte es neben diesen Schriftarten niemals kommen können.

Dagegen haben die syrisch-palästinensischen oder die ebräischen Semiten der Kulturmenschheit eine Schrift gegeben, deren Erfindung zweifellos die genialste Leistung der ganzen Kulturgeschichte aller Jahrtausende repräsentiert, und das ist die ebräische Alphabetenschrift, welche vermittelst 22 Konsonanten sämtliche nur denkbaren Worte wiederzugeben vermag.

Dieses ebräische Alphabet breitete sich nach Osten, über Mesopotamien bis nach Indien aus, und kam ebenso durch Vermittlung der Phönizier zu den Griechen, von hier zu den Römern, Germanen und Slaven, und ist seit Jahrtausenden die einzige Schrift der gesamten Kulturwelt

Wenn es in der ganzen Geschichte nur ein Genie gegeben hat, dann war es der Erfinder der Buchstabenschrift, die in der Form des ebräischen Alphabets in den syrisch-palästinensischen Gegenden zuerst aufgetaucht, und deren Heimat gerade die jüngsten Forschungen nach Palästina verlegen.

X.

Die vormosaischen Gesetze der Israeliten.

Haben wir bisher den Ursprung und die überragende Bedeutung der urebräischen Kultur kennengelernt, und haben wir auch erfahren, daß die eigentlichen Träger und Pfleger jener höheren Kultur die Vorfahren Israels gewesen sind, so folgt daraus für uns die historische Ueberzeugung, daß wir in dem berühmten Codex des urebräischen Ammurabbi das Gesetzbuch der vormosaischen Israeliten zu erblicken haben. Daraus ergibt sich aber ferner, daß das später geoffenbarte biblische Gesetz zu dem im damaligen Israel heerschenden ursemitischen in irgend ein Verhältniß getreten sein muß. Dies zu untersuchen soll jetzt unsere Aufgabe sein. Als Eingang zu dieser Untersuchung wollen wir jedoch vorerst die übereinstimmenden wie die abweichenden Paragraphen dieser beiden Gesetzessammlungen, der biblischen wie der babylonischen, einander gegenüberstellen, um nachher daraus die sich ergebenden Schlüsse mit Sicherheit ziehen zu können. Bis dahin wollen wir vorläufig — was wir auch vom vorurteilsfreien Leser erwarten — jeder voreiligen Schlußfolgerung uns enthalten. Ebenso fassen wir die biblischen Sätze vorerst in ihrem wörtlichen Sinn; da wir der mündlichen Uebelieferung nachher uns besonders zuwenden wollen.

Die Bestimmung in C.-A. 3—4, welche dem falschen Zeugen genau dieselbe Strafe, die er dem Angeklagten zugedacht, u. z. Todesstrafe für Mordbeschuldigung, und

für beabsichtigte Vermögensbeschädigung die entsprechende Geldbuße zudiktiert, ist in V B. M. 19, 16—20 beibehalten worden. Die §§ 124—25, welche für das gestohlene Depositum nur den einfachen Ersatz, für die Veruntreuung desselben jedoch das Doppelte fordern, finden sich in II B. M. 22, 6—8. 11 wieder. Ebenso finden die §§ 261—267, die den gemieteten Hirten nur für den Diebstahl verantwortlich machen, für Tod und Verletzung des Tieres jedoch ihn durch einen Eid, und für Vernichtung durch ein Raubtier, ihn durch Zeugen freisprechen, in II. B. M. 22, 9—12 ihre Wiederholung. Die im urebräischen Gesetze angedrohte Todesstrafe für schwere Diebstahl-Verbrechen war dem vormosaischen Israel wohl bekannt (I. B. M. 31, 32), und ist auch noch später gelegentlich in Anwendung gekommen (Josua 7, 25), wobei auch die § 25 genannte Bestimmung, welche den Dieb, der während der Rettungsaktion gelegentlich eines Brandes Sachen entwendet, ins Feuer werfen läßt, zur Ausübung kam. (Vgl. Josua 6, 24 והעיר שרפו באש zu 7, 25 וישרפו אותם באש). Während aber das urebräische Gesetz die Todesstrafe bei Diebstählen wenigstens theoretisch androht, wenngleich es in der Praxis Geldbuße an ihre Stelle treten läßt (§ 8. 259—60 u. ö.), hat die Bibel die Todesstrafe nur auf Menschendiebstahl beschränkt (II. B. M. 21, 16). Die Geldstrafe für die entwichenen Kinder beim Verletzen einer schwangern Frau (Vgl. § 209) findet sich II. B. M. 21, 22 wieder. Während aber § 210 für den erfolgten Tod der Frau die Tötung der Tochter des Schuldigen fordert, legt die Bibel, entsprechend der Devise לא יומתו . . . בנים על אבות (V. B. M. 24,16), die Todesstrafe dem Täter selbst auf. Die Talionparagraphen 196—97. 200: — „Wenn ein Mann das Auge des andern zerstört, wird man sein Auge zerstören. Wenn er einem andern ein Glied zerbricht, soll man sein Glied zerbrechen. Wenn ein Mann einem andern die Zähne ausschlägt, soll man ihm die Zähne ausschlagen", — sind in der Bibel oft wiederholt. Das in den §§ 192—95 obwaltende Prinzip, die Züchtigung an demselben Gliede, mit dem die Sünde verübt wurde, vorzunehmen, — so soll man dem Sohne, der seinen Vater schlägt, die Hände abhauen, dem Adoptivsohne, der seinem Adoptivvater freche Worte zuruft, die Zunge ausschneiden

u. s. w. — ist im biblischen Gesetze sehr eingeschränkt und nur noch in einem Falle zur Geltung gekommen (V. B. M. 25, 11 וקצותה את כפה). Die von demselben Motive geleitete Bestimmung, den Ungehorsam der Sklaven durch Ohrabschneiden zu bestrafen, (§§ 205. 282), ist in der Bibel symbolisch zum Ohrenstich gemildert worden (II. B. M. 21, 6 V. B. M. 15, 6). Dem im ursemitischen Gesetze allgemein geltenden Prinzipe, Kinder für die Eltern zu bestrafen, (§§ 210. 216—17.) ist die Bibel (V. B. M. 24, 16) protestierend entgegengetreten und hat dasselbe nur auf das himmlische Gericht beschränkt (II. B. M. 20,5. 34,7. III. B. M. 20, 5. IV. B. M. 14,18), während Ezechiel 18 dieses Vergeltungsprinzip später ganz ausschaltete. (Vgl. auch bably Makkot 24a). — Das Gesetz von § 206, wonach der den Andern im Streite Verletzende für die Heilung sorgen muß, ist auch II. B. M. 21, 19 akzeptiert. Auch die §§ 250—51 nach welchen der Besitzer des stößigen Ochsen bei der ersten Tötung ganz frei, nach der Verwarnung dagegen zur Zahlung verpflichtet ist, finden sich II. B. M. 21,28—30, ohne daß die Bibel die Straffumme festsetzt. § 252 dagegen, der für den gestoßenen Sklaven die Zahlung von ⅓ Mine Silber auferlegt, kehrt a. a. O. Vers 32 ja mit einer bestimmten Straffumme wieder; wir kennen jedoch das Verhältnis der 30 Schekel zum genannten babylonischen Betrag nicht. Während § 24 „die Stadt und die Aeltesten" für den in diesem Orte verübten Menschenraub verantwortlich macht und ihnen schwere Geldbuße auferlegt, läßt die Bibel (V. B. M. 21) — gegen jene harte Forderung protestierend — die „Aeltesten" ihrer Pflicht damit genügen, wenn sie ihre Unschuld an dem in ihrer Mitte verübten Mord öffentlich beteuern. Auch das ursemitische Gesetz (§ 280—81) unterscheidet schon zwischen einheimischen und ausländischen Sklaven, und fordert für die Ersteren das Loskaufen von der Sklaverei, falls sie ans Ausland verkauft wurden, und ähnlich bestimmt auch die Bibel III. B. M. 25, 41—50. Ebenso kennen auch die Kontrakte aus der Zeit jener urebräischen Dynastie eine Bevorzugung des im Hause des Herrn geborenen Sklaven, den sie, wie die Bibel, יליד בית = וליד בתים nennen. Aus jenen Kontrakten ersehen wir auch, daß schon bei den Ursemiten Kinder nicht als Sklaven verkauft, sondern an kinderlose Familien ab-

gegeben wurden, und auch das biblische Gesetz bestimmt (II. B. M. 21, 7—12), daß das vom Vater in Dienst gegebene Mädchen nicht eine Sklavin, sondern des Herrn oder seines Sohnes Gattin werden soll.

Daß das ursemitische Gesetz, welches für die vermieteten Personen eine dreijährige Dienstzeit vorschreibt (§ 117), der Bibel bekannt war, — vgl. V. B. M. 15, 18 כי משנה שכר שכִיר עבדך שש שנים — haben schon Oettli, D. H. Müller u. a. erkannt, nicht aber haben sie gesehen, daß diese urebräische Bestimmung von der Bibel auch akzeptiert worden ist, worauf ja schon die zitierten deuteronomischen Worte — „denn die doppelte Mietzeit eines Mietlings hat er dir gedient" — mit Bestimmtheit hinweisen. Die sechsjährige Dienstzeit wird sich, wie die mündliche Ueberlieferung, der auch der Wortlaut des Textes entspricht, behauptet, auf einen Fall wie 22, 2, wo der Arme zum Ersatz seines Diebstahls oder ähnlicher Schulden gerichtlich in den Dienst anderer gegeben wird, beziehen (vgl. auch C.-A. § 256). Dagegen handelt das urebräische Gesetz von einem, der wegen Schuldenlasten sich oder die Seinigen freiwillig verpfändet, und diesem Gesetze entspricht auch III. B. M. 25, 39f, wo von einer sechsjährigen Dienstzeit nicht die Rede ist, sondern vielmehr כשכיר כתושב heißt, was, im Hinblick auf die Worte משנה שכר שכיר, eine dreijährige Dienstzeit bedeutet.[1])

Von der ursemitischen Züchtigungsstrafe, welche aus 60 Hieben bestanden hat (§ 202) wußte auch noch das spätere Judentum, daß von den 60 Rutenhieben des Totenengels in der Hölle (שתין פלסי דנורא) sprach. Daß die biblischen Worte (V. B. M. 25, 3) „vierzig Schläge, nicht mehr", eine einschränkende Hindeutung auf jenen alten Brauch ist, haben schon mehrere erkannt; wie es auch schon

---

[1]) Möglich ist auch, daß unter עִבְרִי, עִבְרִיָּה (II B. M. 21, 2. V. B. 15, 12.) der außerisraelitische Ebräer = Semite, im Gegensatz zum chamitischen Canaanäer, zu verstehen ist und daß nur III B. M. 25, 39 auf den Israeliten sich bezieht. Dann wären drei Klassen zu unterscheiden, erstens israeliiischer Knecht mit dreijähriger Dienstzeit כשכיר כתושב (III B. 25, 39), zweitens semitischer Knecht mit sechsjähriger Dienstzeit משנה שכר שכיר (II B. 21, 2. V. B. 15. 12) und drittens nichtsemitischer Sklave als Leibeigener (III. B. M. 25, 45) vrgl. betreffs außerisraelitischer Ebräer oben S. 24.

bemerkt worden ist, daß auch jenes babylonische Gesetz hierbei einen Terminus gebraucht, der dem biblischen והפילו השופט a. a. O. synonym ist. D. H. Müller hat zuerst darauf aufmerksam gemacht, daß auch in jenem ursemitischen Gesetze die Bestimmung über den widerspenstigen Sohn direkt auf die des Enterbungs-Verbotes folgt (§ 168—69 und V. B. M. 21, 15—21.). Nicht minder auffallend ist die ebenfalls von D. H. Müller zuerst bemerkte Uebereinstimmung in der Reihenfolge der §§ 206—9 und II. B. M. 21, 18—23, wozu noch das fernere frappierende Moment kommt, daß auch dort die Talionbestimmungen (196—205) mit den genannten Gesetzen über körperliche Verletzungen wie über das Malheur der schwangern Frau wie in II. B. M. 21, 24—25 eine Gruppe bilden.

Wie im ursemitischen Gesetz so wird auch in der Bibel die Strafe des Verbrennens nur zweimal vorgeschrieben u. z. in folgenden Fällen. Dem § 157, welcher für Blutschande zwischen Mutter und Sohn das Verbrennen beider fordert, entspricht III. B. M. 20, 14. woselbst für das Incest mit der Schwiegermutter ebenfalls dieselbe Strafe angeordnet wird. Wie der babylonische Paragraph die Existenz des Vaters deutlich hervorhebt, —„Wenn ein Mann nach seinem Vater mit seiner Mutter usw., werden sie beide verbrannt," — so wird auch im entsprechenden biblischen Satze die Existenz der Gattin betont, — ואיש כי יקח את אשה ואת אמה זמה היא באש ישרפו אותו ואתהן. — Also dort eine Mutter, die mit Vater und Sohn verkehrt, und hier ein Mann, der mit Mutter und Tochter geschlechtlichen Umgang pflegt. D. H. Müller meint mit Recht, daß diese beiden Verbrechen das gemeinsam haben, daß in beiden Fällen jede Person ein doppeltes Incest begeht; daher bei beiden Vergehen diese härteste Strafe.

Der zweite Fall, in dem die Strafe des Verbrennens angedroht wird, ist im biblischen wie im ursemitischen Gesetz derselbe. § 110 verhängt diese schonungslose Strafe über eine Priesterin, welche, ihren Stand entweihend, eine Weinschenke eröffnet, oder in solchen verkehrt: und dementsprechend bestimmt die Bibel — deren Gesetz keine Priesterinnen kennt — dieselbe Strafe für eine unzüchtige Priestertochter. (III. B. M. 21, 19). Daß solche altbabylonische Weinstuben, über welche der Cod.-Am. zahlreiche

einschränkende Bestimmungen enthält, Sammelpunkte der verdächtigsten Elemente (vergl. § 109) waren und daher in demselben Rufe wie die heutigen Lokale gleichen Namens standen, geht aus dem Zusammenhang deutlich hervor. Daß Josephus die betreffenden biblischen Worte כי תחל לזנות nicht mit „Unzucht treiben", sondern durch „Gasthaus eröffnen" wiedergiebt, worauf Prof. Büchler, London zuerst aufmerksam gemacht hat, ist mit Rücksicht darauf, daß Josephus des Ebräischen unkundig war, für uns sehr lehrreich; da wir darin den evidenten Beweis haben, daß hier eine uralte zu Josephus Zeit noch lebendig gewesene Ueberlieferung vor uns haben. Auffallend ist nur, daß die Gelehrten gar nicht gemerkt haben, wie durch diese Entdeckung die rätselhafte etymologische Verwandschaft zwischen dem ebräischen Worte, welches „unzüchtig sein" und dem, das „speisen" bedeutet (זנה, זון), ihre definitive Lösung gefunden hat.

Wenn wir in dem ursemitischen Gesetz überall sehen, daß die Prozeßverhandlungen, weil in den Tempeln stattfindend, als „am Tore Gottes" oder „vor Gott" geführt, bezeichnet werden, so erfahren wir daraus, daß אלהים in II. B. M. 22,7—8 (ונקרב אל האלהים. עד האלהים יבוא דבר שניהם) mit „Gott" und nicht mit „Richter" zu übersetzen ist. Und wenn wir ferner in den Kontrakten aus jener urebräischen Periode lesen „die Richter N. N. haben den X zur Säule des Gottes ... am Tore des Gottes gebracht" so finden wir hier den ursprünglichen Sinn der Worte II. B. M. 21, 6. והגישו אל האלהים והגישו אל הדלת או אל המזוזה, und die modernen kritischen Theorien, nach welchen es sich hier um altisraelitische Hausgötzen, die an den Türpfosten waren, handelt, erweisen sich angesichts jener alten Zeugnisse als haltlose, phantasiereiche Kombinationen.

Wir haben bereits erwähnt, daß nur eine völlige Unkenntnis der orientalischen Verhältnisse die Blutrache als das Symptom eines tiefen moralischen Niveaus ansieht, während sie in Wahrheit das möglichst beste Rechtssystem nomadischer und halbnomadischer Völker darstellt. Da nun Nomadentum und Seßhaftigkeit nicht vom Culturstreben der Völker, sondern von der natürlichen Bodenbeschaffenheit abhängt — Viehzüchtende Völker werden in wasserarmen Gegenden von der Natur zum Nomadisieren genötigt —

und da ferner Palästina mehrere von der Natur unbegünstigte Gegenden aufweist — in den ersten Richterperioden nomadisierte noch ein beträchtlicher Teil des isr. Volkes — so erklärt es sich sehr leicht, warum die Blutrache, die im babylonischen Rechte schon ganz überwunden scheint, im biblischen Gesetze gelegentlich noch anerkannt wird (V. B. M. 19, 6. 12) und in der Praxis auch noch in späterer Zeit Geltung hatte (II. Sam. 14, 7. 11). Demgemäß ist die § 154 erwähnte, bei allen die ältesten Traditionen festhaltenden semitischen Völkern bis zum heutigen Tage als die schwerste Strafe geltende *Ausweisung aus dem Stamme oder aus der Gemeinde* auch in der Bibel zu erwarten, und so wird die häufige Strafandrohung ונכרת מעמיו, ונכרת מעדת ישראל oder ערירים ימותו = vereinsamt, ausgeschlossen aus der Gemeinde, sollen sie sterben u. s. w. dementsprechend aufzufassen sein.[1])

Das Eheleben, dieser zuverläßlichste Maßstab aller Zivilisation, weist ebenfalls zahlreiche Analogien zwischen dem urebräischen und dem biblischen Gesetze auf. Auffallend ist vor allem die Uebereinstimmung zwischen § 129 und III. B. M. 20, 10. V. B. 22, 22, indem auch das ursemitische Gesetz, gegen die Gewohnheit des Altertums, beim Ehebruch mit einer verheirateten Frau die Todesstrafe auch über den Ehebrecher verhängt. Wie in der Bibel, so wird auch in jenem Gesetz nur die Frau für jegliche Art des außerehelichen Verkehrs schwer bestraft, der Mann dagegen bleibt beim außerehelichen Umgang mit einem ledigen Mädchen ganz straflos. Frappierender noch ist die in die Augen springende Aehnlichkeit zwischen § 130 und V. B. M. 22, 25, die in vielen Beziehungen sehr lehrreich ist. Erstens kommt merkwürdigerweise auch im ursemitischen Gesetz die Bestimmung über geschlechtliche Vergewaltigung gerade bei der Braut zur Anwendung, trotzdem von der verheirateten Frau dasselbe gilt. Ferner ersehen wir daraus, daß auch im urebräischen Altertum die Braut nicht bloß als Versprochene, sondern, wie später in der Bibel, als Angeheiratete gegolten hat, wenngleich sie noch im Hause ihrer Eltern weilte und

---

[1]) Die Blutrache verlieh solchen כרת-Strafen ihre eigentliche schwere Bedeutung; denn durch die Ausweisung aus dem Stamme war er fast vogelfrei.

von ihrem Bräutigam noch nicht berührt wurde. Interessant ist hier auch die terminologische Uebereinstimmung; da auch das ursemitische Gesetz die Braut als ש זכרם לא ידעם אנ בת אבי-שו וישבת = die einen Mann nicht kennt und im Hause ihres Vaters wohnt, bezeichnet. (ש זכרם לא ידעם = bibl׳ אשר לא ידעה זכר). Daß auch die entsprechende Reihenfolge in V. B. M. 22, 22—25 und in den §§ 129—30 große Beachtung verdient, hat schon D. H. Müller betont.

Die im Altertum allgemein übliche Wasserprobe der des Ehebruchs verdächtigen Frau hat der C.-A. in seiner primitiven Form — probeweise in den Fluß werfen, ob sie in demselben untergeht — beibehalten, wogegen die Bibel (IV. B. M. 5, 12) mildernd einen Fluchwasser-Trunk anordnet. Im Gegensatz zum heidnischen Altertum, und der Bibel entsprechend, verbietet auch das ursemitische Gesetz dem Gatten, der seine Gattin beim Ehebruch ertappt, selbst den Richter zu spielen, sondern das öffentliche Recht allein hat hier einzugreifen (129). Mit Unrecht wird dem ursemitischen Gesetze vorgeworfen, daß es den Verkauf der Frau und der Kinder erlaubt. Die betreffenden §§ 114—117 sprechen nur von Schuldsklaverei, von welcher der verarmte Schuldner dem Gläubiger gegenüber sich nicht befreien konnte. So sehr auch die Bibel eine solche Pesonalverpfändung untersagt (V. B. M. 24, 6 כי נפש הוא חובל), so hat doch diese Pfandart durch die ganze biblische Zeit ihre Geltung nicht verloren (vgl. Jesajah 50, 1 II Kön. 4, 1 Nehem. 5, 57).

Unbegründete Verleumdung und Verdächtigung einer verheirateten Frau ist auch im alten Babylon schwer bestraft worden (§ 127). Der im ursemitischen Gesetz als allbekannt vorausgesetzte Brauch der Mitgift der Töchter (§ 164. 183), ist auch schon im ältesten Israel heimisch gewesen (Josua 15, 18 u. ö.), und war demnach auch der Brautpreis (מהר) der biblischen Zeit, wie das tirchatu des C.-A. (vgl. oben S. 103), nur eine formelle Handlung.

Die ehelichen Verhältnisse der Patriarchenfamilien lassen mit aller Deutlichkeit erkennen, welche Geltung das ursemitische Gesetz in diesen Kreisen hatte. § 144 besagt, daß die Kinderlosigkeit der Gattin dem Manne das Hinzuheiraten eines Kebsweibes ermöglicht, wenn aber die kinderlose Gattin ihm ihre Magd zuführt, dann darf er kein

Kebsweib heiraten. Dadurch wird uns die Handlungsweise Sarahs und Rahels erst recht verständlich (I. B. M. 16, 2. 30, 3). Wenn auch diese Kebsweiber ihren Männern gegenüber als vollberechtigt galten, so waren sie doch den legitimen Frauen unterordnet. Die Kinder der den Männern zugeführten Sklavinnen galten nur dann als legitim, wenn der Vater sie als solche anerkannt hat, und dann erbten sie gleichmäßig mit ihren Geschwistern von der legitimen Gattin (§ 170). Hat jedoch der Vater die Kinder der Magd nicht als legitim anerkannt, dann ist die Freilassung der Magd und ihrer Kinder bewirkt (§ 171). Wenn aber die Magd, die dem Herrn Kinder gebiert, eben deshalb mit ihrer Herrin wetteifert, so darf die Herrin sie nicht für Geld verkaufen, aber sie tut sie zur Sklavenschaft, rechnet sie wieder zu den Mägden (§ 146). Hier haben wir den zeitgenössischen Kommentar zu der biblischen Erzählung von I. B. M. 16, 1—6. 21, 10—14. Die schwangere Hagar behandelt als solche ihre Herrin Sarah geringschätzig, diese bedrückt und degradiert sie (16, 6), sodaß sie flieht. Ihren Sohn Ismael wollte Abraham als legitim anerkennen und ihn, gemäß § 170, mit Isaak gleichmäßig erben lassen; da jedoch Sarah dagegen protestiert (20, 10 כי לא יירש בן האמה עם בני עם יצחק) gibt Abraham, nach § 171, ihr und ihrem Kinde die Freiheit. Gegen die Gleichstellung der Sklavensöhne Jakobs (30, 5—10) ist seitens der rechtmäßigen Frauen kein Einspruch erhoben worden, daher sind auch sie als rechtmäßige Kinder behandelt worden.

Daß das biblische Gesetz auch eine Polygamie von legitimen Frauen kennt, während das urebräische nur e i n e rechtmäßige Frau kennt, neben welcher nur noch ein Kebsweib Raum hat, erklärt sich leicht daraus, daß die Bibel dem der Polygamie Bedürftigen auch bei den fernern Ehen den Weg zu den wohlerzogenen Frauen offen lassen und ihn nicht zum Verkehr mit Sklavennaturen zwingen wollte.

Wenn ferner die Bibel für die Polygamie keine Einschränkung kennt, während das ursemitische Gesetz beim Hinzuheiraten der Nebenfrau die Kinderlosigkeit der ersten Gattin voraussetzt, so hat dies zweifellos seinen Grund darin, daß das biblische Gesetz in seiner heiligen Konsequenz und in seinem unerbittlichen Bestreben, die Unzucht einzudämmen, der polygamischen Anlage des orientalischen Mannes mehr

Rechnung trägt. Schon die altjüdischen Weisen sagen לא דברה תורה אלא כנגד יצר הרע = das biblische Gesetz berücksichtigt auch die menschliche Schwäche.

Die Erkenntnis, daß selbst solche ursemitische Anschauungen, die dem biblischen Geiste zuwiderlaufen, später in Israel unausrottbar waren, bietet uns die Lösung für eines der schwierigsten Rätsel der ganzen biblischen Religionsgeschichte. Aus II Sam. 21, 4 f. ersehen wir nämlich, daß das ursemitische Prinzip, Kinder für die Eltern zu bestrafen (§§ 210. 216—17), trotz des biblischen Protestes (V M. 24, 16 לא יומתו . . . ובנים על אבות), im alten Israel noch von so allgemeiner Geltung war, daß selbst ein David nicht umhin konnte, dieser Volksanschauung Rechnung zu tragen. Die Worte ויעתר אלהים לארץ אחרי כן (V. 14) dürften kaum so zu verstehen sein, daß auch der Verfasser des Königsbuches dieser ursemitischen Lehre gehuldigt habe. Vielmehr scheint der Verfasser in V. 11—14 sagen zu wollen, daß David, durch die ehrenvolle Bestattung Sauls, Jonatans und der unschuldig hingerichteten Kinder, den Fehler wiederum gut zu machen bemüht war, und daß diese l e t z t e r e Handlung Davids, die Besänftigung Gottes herbeigeführt habe. So hat auch hier der Ursemitismus einen grellen Lichtstreifen auf einen dunklen biblischen Punkt geworfen, und der Evolutionismus verliert so die einzige Stütze für seine degradierende Behauptung von dem sanktionierten Menschenopfer im biblischen Israel.

XI.

Verhältnis des urebräischen Gesetzes zur mündlichen Ueberlieferung des Judentums.

Haben uns die bisherigen Gegenüberstellungen der urebräischen und der biblischen Gesetze eine ganz auffallende Uebereinstimmung, welche vielfach sogar auf die Terminologie und die Gruppierung der Paragraphen sich ausdehnt, gezeigt, so erfahren wir durch fernere Beobachtung, daß zahlreiche Elemente des urebräischen Rechts, welche im biblischen Gesetze nicht erwähnt sind, in der mündlichen Ueberlieferung sich forterhalten haben.

Schon der klassische Bibelspruch „Auge um Auge, Zahn um Zahn“ u. s. w. kann das Gesagte illustrieren. Während nämlich der kritische Bibelleser die von der mündlichen Tradition geforderte Ablösung jener harten Strafe durch Geldbuße, als eine spätere talmudische Reform ansehen zu müssen glaubt, und während ferner der auf dem Boden der mündlichen Ueberlieferung basierende Jude, durch den Glauben an das gleichzeitige Alter dieser mündlichen Ueberlieferung mit dem Textworte, sich mit dem historischen Denken in Widerspruch weiß, tritt uns die Kompensation im orientalischen Altertum schon so allgemein entgegen, daß wir dieselbe, auch ohne Zeugnis der Tradition, im biblischen Israel mit Bestimmtheit voraussetzen müßten. Auch bei den arabischen Nomaden, bei welchen die urältesten Traditionen einer beneidenswerten Integrität sich erfreuen, ist neben der theoretischen Regel עֲצם בי עֲצם, דַם בידַם, סַלַמֶ בי סַלַמֶ, רוּח בי רוּח = Glied für Glied, Blut für Blut, Mensch für Mensch, Leben für Leben, die Kompensation durch Geld als uralter Brauch nachgewiesen. Das urebräische Gesetz zeigt uns, die Ablösung nicht nur von körperlichen Verstümmelungen, sondern auch von Todesstrafen, als dem vormosaischen Israel be-

reits bekannt, wenngleich die Kompensation in jenem Gesetze nicht so verallgemeinert wie im talmudischen Rechte erscheint (C.-A. § 8. 196—208). Auch die Araber kennen eine gerichtliche Todesstrafe nur für Mord, nicht aber für Todschlag, der durch Geldbuße oder Verbannung gesühnt wird.

Wie die Kompensation, so ist auch das dreijährige Besitzrecht, welches die Bibel nicht erwähnt, von der urebräischen Zeit, in der es allgemeine Geltung hatte (§ 30 u. ö.) bis in die talmudische Periode hinein mündlich tradiert worden (vgl. Baba-batra III, 1 חזקת הבתים . . . שלש שנים).

Ebenso wird die in der Bibel nicht näher beschriebene Hinrichtungsart der Steinigung, von der mündlichen Ueberlieferung so geschildert, wie wir sie bei den Ursemiten finden, wo es von der untreuen Frau heißt, „so wird man sie vom Turme herab zerschmettern." (vgl. auch V M. 22, 21.

Das Eherecht bietet auch hier die interessantesten Vergleichungspunkte zwischen dem ursemitischen und dem biblischen Gesetze, wie dies schon L. Freund in den Sitzungsberichten der kais. Akad. der Wiss. in Wien gezeigt hat. Die Bibel erwähnt keine Formalität betreffs der Eheschließung, wohl aber kennt das urebräische Gesetz viele solche, welche zumeist in der mündlichen Ueberlieferung des Judentums wiederauftauchen. Der § 128 des C.-A. „Eine Ehe ohne Vertrag ist keine Ehe", kehrt im Talmud wieder, ohne von der Bibel fixiert worden zu sein. Daß aber die talmudische Forderung des Ehevertrages nicht spätern, außerjüdischen Ursprungs ist, wie früher behauptet wurde, sondern eine Tradition aus ältester Zeit darstellt, beweist nicht nur die Tatsache, daß auch das spätrömische Gesetz den Ehepact noch nicht kennt, (vgl. oben), sondern dieses ergibt sich zur Evidenz aus den jüdisch-aramäischen Papyri von Assuan, die einen Ehevertrag aus der Zeit Esras und Nehemias aufweisen. Da nun diese assuanische כתובה einerseits viele Termini der keilschriftlichen Eheverträge enthält, andererseits aber auch mit unsern Ehepakten, besonders aber mit denen im Mittelalter üblichen, viele Redewendungen gemein hat, (vgl. z. B. in Pap. G מחר או יום אחרון תקום מבטחיה ותאמר שנאת לאסחור בעלי und ferner zu jerus. מחר או יום אחרון יקום אסחור ויאמר שנאת למבטחיה אנתתי

Kethuboth V, 10 (אילין דכתבין אין שנא אין שנאת), so haben wir hier den ganzen Faden einer mündlichen Ueberlieferung seit der ursemitischen Periode vor uns.

Auch daß die eheliche Verbindung nur vor Zeugen vollzogen werden darf, wovon in der Bibel nichts erwähnt ist, hat sich als mündliche Ueberlieferung seit der ursemitischen Zeit, in der es das Gesetz, wie die zeitgenössischen Eheverträge, deutlich hervorheben, bis in die talmudische Periode forterhalten.

Der Brautpreis wird von der Bibel gefordert (II B. M. 22, 16 V. B. 22, 29 u. ö.) und wurde in der Praxis meist auch gezahlt I. B. M. 29, 18. 20, 27. 31, 41. I. Sam. 18, 25. II 3, 14.). Die urebräische Satzung jedoch, — wie sie im C. A. § 139. 162—64. und in den inschriftlichen Eheverträgen deutlich zum Ausdruck kommt, — welche den Brautpreis zu einer äußern Formalität, die gelegentlich ganz unterblieb, oder der man mit der kleinsten Münze genügen konnte, herabdrückt, ist durch die ganze Religionsgeschichte Israels nebenher weiter tradiert werden. Daher kennt ihn der assuanische Ehepakt nicht, und der Talmud lehrt als selbstverständlich . . . האשה נקנית בכסף . . . בכסף אפילו פרוטה (Kiduschin I, 1.). Ebenso hat der Brauch der Morgengabe des Bräutigams an die Braut, trotzdem das biblische Gesetz ihn nicht vorschreibt, aus der ursemitischen Zeit, wo er als allgemein üblich erscheint (§ 171—72), bis in das spätere Judentum sich erhalten (Kethuboth 43 b 54 b).

Die Pflicht der Eltern, der Tochter durch Mitgift zum Heiraten zu verhelfen, ist im biblischen Gesetze ebenfalls nicht genannt, weshalb man in der talmudischen Zeit, dieselbe in Jeremias 29, 6 ואת בנותיכם תתנו לאנשים, angedeutet zu finden sich bemühte. Daß aber die Mitgift urebräischen Ursprunges ist, beweist nicht nur die Tatsache, daß sie in der ältern wie in der spätern biblischen Zeit üblich war (Josua 15, 18. Pap. a. a. O.), sondern vielmehr noch, daß Mitgift in den Keilschriften wie im Talmud dieselbe Bezeichnung hat (נדוניא נדונו). Die jüdischen Kethuboth, in Assuan wie im Mittelalter, haben mit den keilschriftlichen auch das gemein, daß sie alle Schmucksachen, Hausgeräte und sonstige Gegenstände, die die Braut als Mitgift mitbekam, im einzelnen aufzählen.

Die Bestimmung des ursemitischen Eherechts, wie sie in den keilschriftlichen Eheverträgen überall zum Ausdruck kommt, nach welcher nämlich die Mitgift als Spezialvermögen der Frau, von welchem der Mann nur Nutznießung beanspruchen darf, anzusehen sei, findet sich nirgends in der Bibel, wird aber im Talmud (Jebamoth 66a) als eine alte Ueberlieferung tradiert. Daß ferner nicht der Vater, sondern die Kinder der Frau, ihre Mitgift erben, wie es die §§ 162—63. 173—76 142. 149 des urebräischen Gesetzes allgemein bestimmen, ist in der Bibel nicht vorgeschrieben, wird aber Kethuboth 52b, 91a gerade als eine alte Tradition mitgeteilt, und ebenso kennt auch die assuanische Kethuboh diese Bestimmung.

Ebenso stimmt die mündliche Tradition mit § 182 auch darin überein, daß der Vater, und nicht der Gatte, die kinderlose Frau beerbt.

Die §§ 180—84 besagen deutlich, daß die Mitgift der Tochter als Ersatz ihrer Erbschaftsansprüche am väterlichen Vermögen anzusehen sei. Dies macht uns die biblische Erbschaftsbestimmung (IV B. M. 27, 8), welche die Tochter neben dem Sohne nicht als erbberechtigt gelten läßt, vollauf erklärlich, und läßt erkennen, daß im alten Israel die Mitgift der Töchter mit dem Anteile ihres Erbes sich deckte. Das urebräische Grundmotiv jedoch, welches der Mitgift den Charakter der Erbschaft verleiht, ist in der Bibel nicht genannt, die mündliche Ueberlieferung jedoch, bringt dieses Prinzip deutlich zum Ausdruck (Kethuboth 68 a), woselbst dementsprechend auch bestimmt wird, daß bei kleinem Vermögen, die Söhne ganz ausgeschlossen werden (Kethuboth 108 b).

Das urebräische Gesetz und die keilschriftlichen Ehepakten kennen auch ein Privateigentum der Ehefrau, von welchem dem Gatten nicht einmal die Nutznießung zukommt. Als solches Privateigentum der Frau wurden in erster Linie die von ihr selbständig, auf eigene Hand erworbenen Güter, sowie die Geschenke der Eltern, außer der Mitgift, angesehen. Die Bibel enthält über solches Privatvermögen der Frau keine näheren Bestimmungen, aber die mündliche Ueberlieferung hat jenes ursemitische Prinzip stets festgehalten, und nicht nur die assuanische כתובה aus dem 5. vorchr. Jahrh. kennt ein solches Privateigentum der

Frau, sondern auch der Talmud, der sogar die inschriftliche Bezeichnung mulugu = Frauenbesitz (נכסי מלוג) noch bewahrt hat (Kethuboth 80a).

Wie bezüglich der Eheschließung, so hat die mündliche Ueberlieferung des Judentums auch betreffs der Ehescheidung zahlreiche gewichtige Bestimmungen aus dem urebräischen Gesetz beibehalten, ohne daß die Bibel dieselben fixiert hätte. Daß z. B. eine Ehescheidung nur in Gegenwart von Richter und Zeugen vollzogen werden darf, geht aus dem urebräischen Gesetz, wie aus zahlreichen inschriftlichen Scheidungsbriefen, mit voller Sicherheit hervor, was wir auch durch die mündliche Tradition des Judentums wissen, wogegen der biblische Wortlaut dies mit keiner Silbe andeutet. Die Bestimmungen des C-A § 134, 137 betreffs der Rückerstattung des Vermögens der geschiedenen Frau, kehren in der talmudischen Ueberlieferung wieder, ebenso kennt sie auch die כתובה von Assuan, während das biblische Gesetz hierfür keinen Paragraphen vorgesehen hat. Nach V. B. M. 24, 1f. scheint nur der Gatte allein zur Herbeiführung der Ehescheidung berechtigt zu sein, ebenso scheint er, nach dem biblischen Texte zu urteilen, seiner Gattin, auch gegen ihren Willen, den Scheidebrief geben zu können. Dagegen ist die urebräische Bestimmung, nach welcher auch die Frau eine Ehescheidung zu veranlassen imstande ist, und welche in jedem Falle die Zustimmung der Frau fordert, (§ 172 u. ö.) in der mündlichen Ueberlieferung des Judentums genau erhalten (Kethuboth 63a Eben-ezer Cap. 154 u. ö.), und auch hier stellt der assuanische Ehepakt der biblischen Zeit das Mittelglied dar.

Auch § 171 f., nach dem die Witwe, die sich nicht wieder verheiratet hat, im Hause ihres Mannes wohnen bleibt, kehrt in der mündlichen Ueberlieferung wieder.

XII.

Die Beziehung des biblischen Gesetzes zum vorbiblischen.

Die verwandtschaftlichen Beziehungen zwischen dem urebräischen und dem biblischen Gesetze sind u. E. durch die angeführten Vergleichungen zur Evidenz bewiesen; denn die überaus zahlreichen, oben genannten Parallelen, welche nicht bloß inhaltlich, sondern auch hinsichtlich der Composition und der Termini nebeneinander laufen, werden selbst von der spitzfindigsten Apologetik nicht als zufällig bezeichnet werden können. Dieses Ergebnis reicht uns vor allem die vernichtendsten Waffen gegen die herrschenden kritischen Evolutionstheorien, welche an den Beginn der Geschichte Israels, ein halbwildes Beduinentum stellen und so die biblische Religion aus den primitivsten Anschauungen des Polydämonismus, Animismus und Totemismus ableiten zu dürfen glauben. Consequenterweise fühlen sie sich dann auch bemüßigt, in den biblischen Satzungen die Stammesbräuche kulturloser Horden zu erblicken und jede höhere Tendenz aus ihnen auszuschalten, wie sie andererseits, diejenigen biblischen Lehren, deren ethischer Gehalt keinesfalls mehr geleugnet werden kann, bis spät in die vorchristlichen Jahrhunderte hinunterschieben zu müssen meinen. Künftighin wird die extreme Kritik sich dazu bequemen müssen, dem biblischen Gesetze mindestens dieselbe moralische Unterlage, als dem urebräischen zu geben, zumal die Bibel fast überall dem letztern Gesetze gegenüber einen Fortschritt aufweist.

Das wichtigste Ergebnis aber, welches die Erkenntnis von dem Zusammenhang zwischen dem urebräischen und dem biblischen Gesetze uns bietet, ist die historisch befriedigendste Lösung der Frage, betreffs der Stellung-

nahme des pentateuchischen Gesetzes zu den im vormosaischen Israel geltenden Satzungen und Bräuchen. Der urebräische Codex ist demnach als die vorbiblische Bibel anzusehen; denn er repräsentiert die bei den vormosaischen israelitischen Stämmen üblichen Lehren und Satzungen, deren Kenntnis Moses bei seinen Zeitgenossen allgemein voraussetzte, und auf die er bei der Verkündigung des ihm offenbarten neuen Gesetzes stets Bezug nahm. Die nicht genug zu bewundernden humanen Bestimmungen, wie sie im Codex des Ammurabbi gesammelt sind, und wie sie auch schon in den ältern Verträgen und Kontrakttafeln allgemein vorausgesetzt werden, stellen die „Satzungen, Gebote und Lehren“ dar, wegen deren Befolgung Abraham als der Gottesfürchtige bezeichnet wird, (I. B. M. 26, 5. אשר שמע אברהם בקולי וישמור משמרתי מצותי חקותי ותורתי), — — in ihnen sehen wir „das Recht und die Gerechtigkeit“, deren Beobachtung in dem Hause Abrahams, als das größte Verdienst dieses Patriarchen gilt, (a. a. O. 18, 19) למען אשר יצוה את בניו ואת ביתו . . . לעשות צדקה ומשפט An diese Lehren und Bestimmungen knüpft die biblische Gesetzgebung an, indem sie, wie die Vergleichung der Bibel mit C.-A. zeigt, dieselben teils in der alten Fassung akzeptiert, teils humanisierend erweitert, oft aber auch durch Gegenbestimmungen aufhebt.

Dadurch aber fällt auch die zweite Stütze der Evolutionstheorie, nämlich der Hinweis darauf, daß nur ganz kulturlose Beduinenhorden ihr gesamtes Straf-, Zivil- und Eherecht in 2 Dutzend Paragraphen zusammenfassen können, wie dies im biblischen Bundesbuche der Fall ist. Denn wenn die Bibel z. B. mit den Worten כי משנה שכר שכיר עבדך (vgl. oben) deutlich zeigt, daß die ursemitische Bestimmung von der dreijährigen Dienstzeit des Mietlings auch von ihr gebilligt wird, ohne daß sie dieselbe zu wiederholen für nötig gefunden hat, oder wenn V M. 22, 19. die urebräische Bestimmung, wonach der geschiedenen Frau ihr Brautpreis zurückzustatten ist (§ 137) als selbstverständlich vorausgesetzt, (Vrgl. Nachmanides zur Stelle) ohne sie zu kodifizieren, so liegt doch nichts so nahe, als die Annahme,

daß das pentateuchische Gesetz auch alle andern urebräischen Satzungen und Verordnungen, soweit es

dieselben nicht einschränkt, erweitert oder durch Protestbestimmung annulliert, — stillschweigend akzeptiert, oder wenigstens widerspruchslos hat weiter gelten lassen.

Wer in dieser ganzen Voraussetzung von dem verwandtschaftlichen Verhältnis zwischen dem israelitischen und dem urebräischen Gesetze eine Trübung des biblischen Offenbarungscharakters erblicken zu müssen glaubt, der müßte schon konsequenterweise behaupten — und auch beweisen —, daß auch der ganze Inhalt des Dekalogs, wie das Verbot des Meineides, des Mordes, des Diebstahls, des Ehebruchs, des falschen Zeugnisses usw. in der vormosaischen Zeit unbekannt war. Da jedoch eine solche Meinung von keinem denkenden Bibelleser je gehegt wurde, so ist nicht einzusehen, warum die Bibel nicht auch mit den sonstigen straf- und zivilrechtlichen Bestimmungen an das Vorhandene und Bekannte angeknüpft haben soll. Die biblische Lehre von der Bestimmung des Menschen und seiner Aufgaben widerspricht dieser Ueberzeugung nicht nur nicht, sondern findet in ihr gerade die gewünschte Bestätigung. Denn bekanntlich stand, nach der biblischen Auffassung, am Morgen der Geschichte nicht der Australneger und der Honolulu, sondern ein vom Geiste Gottes durchdrungener Mensch, der den Weg nach oben wohl kannte, und ebenso sehen auch die übrigen Geisteserleuchteten der vorbiblischen Perioden nicht so aus, als wenn der Weg zur Wahrheit ihnen verschlossen gewesen wäre. Die sinaitische Offenbarung ist nicht deshalb erst Jahrtausende später erfolgt, weil Gott die vorausgegangenen Geschlechter in der Dunkelheit herumirren lassen und dem Untergange weihen wollte. Vielmehr sieht die Bibel in allem Heidnischen einen spätern Verfall und eine Abweichung von dem Wege der Wahrheit, auf den Gott den Urmenschen gestellt hat. Die Theophanie am Sinai erscheint als ein durch die spätern Verirrungen notwendig gewordener Eingriff Gottes in die Entwicklungsgeschichte der Menschheit, um die durch eigennützige und entartete Priesterkasten betörte Menschheit zu erlösen. Dagegen hat in der unverdorbenen Urzeit der göttliche Funke vermittelst der reinen Vernunft alle Menschengeister durchleuchtet, und

selbst später, als die chamitische Rasse der Entartung verfallen war, hat die reine Gotteserkenntnis, wie die Pflege der Wahrheit und der Gerechtigkeit im Hause Sems immer noch eine sichere Stätte gefunden.

Nein! Nur die banale Volksanschauung wird in der Voraussetzung, daß die biblische Gesetzgebung das Vorhandene und Bestehende verwertet hat, eine Verwässerung des biblischen Offenbarungscharakters sehen, keinesfalls aber die verständnisvollen Bibelleser. Von der Ueberzeugung, daß das biblische Gesetz zu den vorher herrschenden Bestimmungen und Verordnungen in irgend einem Verhältnis stehen muß, waren unsere größten Bibelerklärer und Religionsphilosophen des Mittelalters voll und ganz durchdrungen. Jemehr die altisraelitische Ueberlieferung betreffs der höheren Gotteserkenntnis und der moralischen Lauterkeit des Ursemitismus ihre zeitgenössische inschriftliche Bestätigung findet, jemehr die Ueberzeugung, daß das Israel der mosaischen Zeit keine kulturlose Beduinenhorde war, *destomehr Loyalität und ethischen Gehalt müssen wir in den vor der sinaitischen Offenbarung herrschenden Rechtssatzungen voraussetzen*, welche von der biblischen Gesetzgebung in irgend einer Form berücksichtigt worden sind. Das pentateuchische Gesetz ist nicht sensationslüstern, sonst hätte es nicht gerade die alltäglichsten Forderungen der Moral zum Hauptinhalt der göttlichen sinaitischen Proklamation gemacht. Zu den bekannten שבע מצות בני נח — nach Chulin 92 שלשים מצות בני נח —, welche die Grundelenente der *vorisraelitischen* Religion und Ethik darstellen, gehört, außer den Verboten des Götzendienstes, der Gotteslästerung, der Zauberei, des Ehebruchs, des Mordes, des Raubes, der Tierverletzung u. a. auch das Gebot, für ein geordnetes Gerichtswesen und eine auf צדק ומשפט aufgebaute Rechtslehre zu sorgen. (Sanhedrin 56—60). Diese Hauptmomente der Moral und Ethik, die selbstverständlich auch alle Forderungen des höheren Rechts involvieren, (vgl. Sanhedrin 74 b בן נח מוזהר על קדושת השם. שבע מצות אינהו וכל אבזרייהו), gelten nach der jüdischen Ueberlieferung als *göttliche Gesetze*, die den erleuchteten Geistern der Urzeit offenbart wurden, *und die später von dem biblischen Gesetze*

übernommen worden sind. (Sanhedrin 56 b עשרה מצות נצטוו במרה שבעה של בני נח והוסיפו עליהן וכו׳).

Warum die im Codex Amurabbi enthaltenen ursemitischen Gesetzesbestimmungen, die, wie die sehr zahlreichen weit ältern inschriftlichen Kontrakttafeln beweisen, auch schon in den vorausgegangenen semitischen Perioden üblich waren, nicht als ein Ueberrest jener „noachidischen Gebote" angesehen werden sollen, und warum ferner die Bezugnahme der Bibel auf jene ältere Gesetzessammlung, eine Schwächung des biblischen Offenbarungscharakters bedeuten muß, ist beim besten Willen nicht einzusehen. I. M. 18, 19 bezeichnet die zur Zeit Abrahams herrschend gewesenen Rechtslehren als „Weg Gottes," und wie I. M. 12, 18. 20, 9. 11. 21, 23. 38, 10 die Kenntnis dieser Rechtslehren bei den damaligen Völkern Palästinas voraussetzt, so werden diese Völker für die Nichtbeachtung dieser Lehren, nach a. a. O. 6,5 f. 15, 16, später dem Untergange geweiht. (Vgl. Baba-kama 92, 2 בן נח נהרג שהיה לו ללמוד ולא למד).

XIII.

Die Beziehung des urebräischen Gesetzes zur mündlichen Ueberlieferung des Judentums.

Die auf das biblische Straf- und Zivilrecht sich beziehende mündliche Ueberlieferung stellt zweifellos die rätselhafteste Erscheinung der ganzen Religionsgeschichte dar. So sehr einleuchtend es ist, daß neben den schriftlich fixierten Gesetzen auch noch mündliche Traditionen, als Ergänzungen und Erweiterungen herliefen, und so sehr die auffallende Kürze und Unzulänglichkeit des biblischen Sozialgesetzes diese mündlichen Erläuterungen — eine bei fast allen Religionen zutagetretende Erscheinung — geradezu mit Bestimmtheit fordert, so wirkt doch die mündliche Tradition des Judentums häufig sehr befremdend, u. z. so oft sie dem Wortlaute des biblischen Gesetzesparagraphen dermaßen schroff gegenübersteht, daß sie denselben nicht mehr ergänzt, sondern völlig aufhebt und annulliert. Wenn die kritische Religionsforschung zur Annahme einer spätern Entstehung der mündlichen Traditionen sich genötigt sieht, so liegt der Grund hierfür nicht in der mangelhaften Beweisführung für das hohe Alter derselben, sondern in ihrem krassen Gegensatz zum biblischen Textworte, der eine gleichzeitige Entstehung der beiden Traditionen auszuschließen scheint. Tatsächlich ist es logisch ganz unfaßbar, daß der biblische Gesetzgeber in dem Wortlaute des Paragraphen genau das Gegenteil von dem, was er mündlich als richtig zu erkennen gab, mitgeteilt haben sollte. Das oben schon angeführte Beispiel von „Auge um Auge, Zahn für Zahn" usw. kann uns auch hier als Illustration dienen.

Die neuen apologetischen Versuche, welche die Lehre von der Geldentschädigung für körperliche Verletzungen in

den Worten עין תחת עין usw. sprachlich und etymologisch nachweisen wollen, verdienen kaum eine Beachtung. Denn erstens basiert schon ihre holperige Interpretation — עין = ist es ein Auge, תחת עין = dann gieb Ersatz für das Auge usw. — ledigfich auf einer grammatikalischen Spielerei, und zweitens kommt noch dazu, daß dieser ganze Passus, Auge um Auge usw. nur eine begründende Fortsetzung ist zum vorangehenden Satze ואם אסון יהיה ונתתה נפש תחת נפש, wobei selbst die maßgebenden Ansichten im Talmud keine Kompensation eintreten lassen. (Vgl. II. B. M. 21, 23—24 und Babli Sanh. 79 b).

Aber auch selbst die allgemeine Apologie, welche in der Lehre von der Geldentschädigung eine dem Wortlaut des biblischen Textes inhibierende mündliche Mitteilung sieht, kann angesichts von III. B. M. 24, 19—20 „ואיש כי יתן מום בעמיתו כאשר עשה כן יעשה לו. שבר תחת שבר עין תחת עין שן תחת שן כאשר יתן מום באדם כן ינתן בו" keinesfalls bestehen. Wie darf man denn dem biblischen Gesetzgeber insinuieren, daß er, zugleich mit der mündlichen Mitteilung der Lehre der Kompensation, die ganz entgegengesetzte Mahnung zweimal — „wie er getan, so soll ihm getan werden" und ferner „wie er einem Menschen eine Verletzung zugefügt, so soll ihm zugefügt werden" — mit Nachdruck hervorgehoben habe? Sieht nicht diese zweifach verstärkte Betonung vielmehr so aus, als wollte sie einer solchen Apologie vorbeugen? Und was will ferner das biblische Gesetz damit, daß es V. B. M. 19, 21 noch einmal ולא תחום עינך נפש בנפש עין בעין שן בשן וכו' „du darfst keine Schonung üben! Leben um Leben, Auge um Auge, Zahn um Zahn" usw. warnend hinzufügt, wenn die gleichzeitige mündliche Belehrung nur einen allgemeinen, nach dem Sklaventarif festgesetzten Geldbetrag fordert? Dasselbe gilt auch von V. B. M. 25, 12. וקצותה את כפה לא תחום עינך, wobei ebenfalls nur eine allgemeine Geldentschädigung eintrat. Wenn die Mahnung לא תחום עינך bei Geldstrafen überhaupt am Platze wäre, dann würden wir sie bei dem vier- und fünfachen Ersatz von II. B. M. 21, 37 am ehesten erwarten.

Der allgemeine Hinweis auf III. B. M. 24, 18 ומכה נפש בהמה ישלמנה נפש תחת נפש, woraus zur Evidenz hervorgehen soll, daß das biblische Gesetz auch Geldstrafen

durch נפש תחת נפש markiert, beruht auf der Meinung, daß dem נפש תחת נפש etymologisch lediglich die Bedeutung von: „Leben für Leben“ innewohnt. In Wirklichkeit bedeutet נפש nichts mehr als: Lebewesen; und der genannte Vers ist zu übersetzen „Wer ein Tierwesen erschlägt, soll es ersetzen, Lebewesen für Lebewesen“. Daß auch Geldentschädigung hierbei nicht ausgeschlossen ist, wie der Talmud Baba-kamma 83 b vorausgesetzt, muß als selbstverständlich angesehen werden. (Vrgl. Anhang).

Nach unserer obigen Darlegung von der Beziehung des biblischen Gesetzes zum urebräischen, wird das Verhältnis der mündlich überlieferten Kompensation zu dem biblischen Paragraphen folgendermaßen zu fassen sein.

Ganz unbekümmert um die mit jedem Tage wechselnde Mode-Humanität, hat die erhabene biblische Gesetzgebung, den unwandelbaren rechtsphilosophischen Grundprinzipien folgend bestimmt, daß jede dem Nächsten mutwillig zugefügte Körperverletzung, nur durch eine entsprechende Gegenverletzung ihre wirkliche Sühne finden kann. Demgemäß fordert das biblische Gesetz, daß wer seinem Nächsten mit frevelhafter Absicht ein Glied zerstört, ganz dieselbe Strafe als Buße erleiden soll (vgl. auch Maimonides More Nebuchim III 41), und ganz konsequenterweise mahnt die Bibel, bei solchen von der Moral und der Vernunft geforderten Strafen sich nicht vom Gefühle, dem sie zuwider laufen mögen, leiten zu lassen, (לא תחוס עינך), sondern dem juristisch durch und durch begründeten Prinzipe, Gleiches mit Gleichem zu vergelten, unentwegt treu zu bleiben, „כאשר עשה כן יעשה לו, כאשר יתן מום באדם כן ינתן בו“. Die gekannte Forderung, Gleiches mit Gleichem nicht zu verbelten, entspringt nicht der Rechtslehre, sondern der höheren Ethik, die bekanntllch erst dort anfängt, wo das Recht aufhört. Dazu kommt noch, daß solche ethische Forderungen nicht für den Richter bestimmt sind, der keinesfalls befugt ist, auf Kosten des Klägers Milde zu üben.

Da jedoch der menschliche Maßstab oft nicht hinreichend ist, um eine Gegenverletzung derart genau zu bemessen, daß der Täter nicht eine ungleich schwerere Strafe erleiden soll, — wenn z. B. ein armer, junger Handwerker, der einem greisen Rentner den Arm zerstört hat, dieselbe Verletzung

erhalten, oder wenn, wie der Talmud bemerkt, ein Einäugiger, der das Auge des Nächsten ausgeschlagen hat, den Rest seines Augenlichts verlieren soll, so würden ihre Strafen, den von ihnen angerichten Schaden vielfach überragen, — so mußte natürlich in solchen Fällen eine Entschädigung eintreten, wie sie tatsächlich überall üblich war und noch ist (vgl. oben).

Hat nun die Bibel das urebräische jus talionis (vgl. Cod. Am. 99) akzeptiert, so ist selbstverständlich auch die in ursemitischer Zeit schon üblich gewesene Kompensation, in Fällen, in denen das Talion keine gerechte Strafe ergiebt, stillschweigend mit anerkannt worden. Wenn die Bibel IV B. M. 35, 31 eine Geldentschädigung nur beim Mörder nicht gelten läßt, „ולא תקחו כופר לנפש רוצח", so ist hierin die Billigung der Kompensation bei Verletzungen indirekt ausgesprochen, ja sogar vorausgesetzt, (vgl. Babli Baba-kamma a. a. O.). Daß die Kompensation in der Praxis zur allgemeinen Geltung gelangt ist, was wahrscheinlich im Hinblick auf die Unzuverläßlichkeit des richterlichen Bemessens geschah, ist sehr begreiflich. Theoretisch wird die Vorschrift עין תחת עין keinesfalls durch die Lehre von der Geldentschädigung annulliert, da die Kompensation nicht allgemein zur Anwendung kommen sollte. [1])

Eine weitere Untersuchung der auf das biblische Straf- und Zivilrecht bezüglichen mündlichen Traditionen, welche den Wortlaut des Paragraphen aufzuheben scheinen, und ihre Vergleichung mit dem ursemitischen Gesetze, würde in sehr vielen Fällen zu dem Ergebnis führen, daß urebräische Satzungen in der mündlichen Ueberlieferung des Judentums sich selbst dort erhalten haben, wo der schriftliche Paragraph der Bibel von ihnen abweicht. Daraus wird für uns das völlig neue Resultat folgen, daß die mündliche Lehre des Judentums, deren hohes Alter von der

[1]) II. M. 21, 29—30 gibt uns eine Analogie dafür; denn hier bietet der Text, was bei עין תחת עין die mündliche Ueberlieferung tut. וגם בעליו יומת ist die rechtsphilosophische Forderung, אם כופר יושת dagegen ist die Ergänzung, welche für die Praxis die Rücksicht walten läßt; da der Besitzer doch kein direkter רוצח ist.

Kritik bestritten wird, in vielen Fällen noch älter als die schriftliche ist.

Die deutlichsten Beispiele hierfür bietet das talmudische Eherecht, welches, wie gezeigt, in allen seinen Details wie eine Kopie vom ursemitischen Eherecht erscheint. Während aber die Abhängigkeit des griechisch-römischen Eherechtes von dem ursemitischen durch die moderne Forschung heute allgemein erkannt ist, glaubten früher selbst konservative jüdische Gelehrte, das ganze talmudische Eherecht aus dem griechisch-römischen herleiten zu müssen.

XIV.

Religiöse Beziehungen zwischen den Urebräern und der Bibel.

Die bisherige Erkenntnis der hohen religionsgeschichtlichen Bedeutung des Ursemitismus im Allgemeinen und des urebräischen Zweiges desselben insbesondere, sowie die Einsicht, daß es gerade der biblischen Lehre von der vorisraelitischen Zeit zuwiderläuft, wenn man — nach der seit dem Babel-Bibelkampfe modegewordenen Methode, — die Existenz der Geisteserleuchteten der Urzeit prinzipiell in Abrede zu stellen sich bemüht, müßte uns die Ueberzeugung, daß die Bibel auch in ihren spezifisch religiösen Vorschriften, ebenso wie in ihrer sozialen Gesetzgebung, Vorhandenes und bereits Bestehendes akzeptiert hat, schon a priori aufzwingen, selbst wenn keine historischen Beweise uns dazu nötigten. Haben jene Großen und Weisen der Vorzeit vermittels des durch ihre Vernunft sich offenbarten göttlichen Geistes, soziale Bestimmungen zu treffen verstanden, die von der biblischen Gesetzgebung anerkannt worden sind, so müssen jene Gottsucher bereits auch Mittel gefunden haben, welche geeignet sind, auf den Menschen läuternd zu wirken, sein Herz von der groben Sinnlichkeit wegzulenken, sein Gefühl für das Erhabene zu erwärmen und das Pflichtbewußtsein der Dankbarkeit gegen den himmlischen Segenspender in ihm wachzuhalten.

Wir hatten bereits oben darauf hinzuweisen Gelegenheit gehabt, daß die Bibel selbst keinen Zweifel darüber bestehen läßt, daß viele ihrer Religionsvorschriften schon in vorisraelitischer Zeit allgemein üblich waren. Mit Recht bemerkt Nachmanides betreffs des vorbiblischen Ursprunges der siebentägigen Hochzeitsfeier, wie betreffs der gleichen Zahl der Trauertage um den Verstorbenen, daß „die Großen unter

den heidnischen Völkern sie bereits in der vorisraelitischen Zeit geübt haben. (vgl. zu I. B. M. 29, 27: „ואני לא ידעתי כי שבעת ימי המשתה תקנת משה רבינו ואולי נאמר שנהגו בהם מתחלה נכבדי האומות כענין באבילות דכתיב ויעש לאביו אבל שבעת ימים“.) Ebenso erkennt auch Malbim in der V. B. M. 25, 5. vorgeschriebenen Leviratsehe einen ursemitischen Brauch. (vgl. zu I. B. M. 38, 24. וכפי מנהג בני שם אז היתה הזקוקה כאשת איש). Die biblische Angabe in I. B. M. 14, 20. 28, 22, wonach die Zehntenabgabe bereits in vorbiblischer Zeit üblich war, findet in den alten Literaturen ihre Bestätigung. Ferner ist die II. B. M. 13, 2 vorgeschriebene Weihe der Erstgeborenen, die nach I B. M. 25, 31 vorisraelitischen Ursprungs ist, inschriftlich in Babylon nachweisbar[1]), wie ja auch aus Micha 6, 6 schon hervorgeht, daß die Bevorzugung der Erstgeborenen auch im heidnischen Cultus Brauch war. Die Motivierung der Erstgeburtenweihe in II. B. M. 13, 15 will keinesfalls den Ursprung dieser Priorität in der Verschonung Israels Erstgeborenen in Aegypten erblicken, sondern der von Alters her bestehende Brauch soll dadurch einen spezifisch jüdischen Charakter erhalten. Dieses Bestreben der biblischen Gesetzgebung, hergebrachten und allgemein gültigen Bräuchen einen spezifisch jüdischen Inhalt zu verleihen, darf wissenschaftlich nicht bestritten werden. So wird z. B. der seit der Weltschöpfung geheiligte Sabbath, der schon deswegen allein als für den Israeliten verbindlich bezeichnet wird, (II. B. M. 31, 17 ביני ובין בני ישראל אות היא לעולם כי ששת ימים וגו'), durch Hinzuziehung des Momentes von der Befreiung aus Aegypten, zu Israel besonders in Beziehung gebracht (V. B. M. 5, 15 על כן צוך). Ebenso hat das biblische Gesetz den bei allen Völkern der Erde üblichen Frühjahrs-Ernte- und Einsammlungsfesten, neben den natürlichen, auch in der Bibel betonten Ursachen — חג האביב, חג הבכורים, חג האסף — durch Verknüpfung mit biblisch-historischen Momenten — יציאת מצרים, und zu שבועות vgl. V. B. M. 16, 12. וזכרת כי עבד היית und zu כי בסכות הושבתי — eine besondere jüdische Weihe gegeben. Nach demselben Prinzipe werden zuweilen in der Bibel mehrere geschichtliche Momente zur Grundlage einer einzigen

[1]) Auch eine Weihe der ersten Schafschur (V. B. M. 18, 4) war im Ursemitismus bekannt. Vgl. unter Ammurabbi die Schafschur beim Tempel von Akitu.

religiösen Handlung gemacht. So wird z. B. V. B. M. 16, 3 das Gebot des ungesäuerten Brotes mit dem eiligen Verlassen Aegyptens begründet, (כי בחפזון יצאת. Vgl. auch II. B. M. 12, 34, 39. עגות מצות כי לא חמץ כי גרשו ממצרים und Pesachim 116 b), welches Motiv für die erste Passahfeier auf ägyptischen Boden (II. B. M. 12, 8 ומצות על מרורים יאכלוהו) nicht maßgebend gewesen sein kann.

Die Vorschrift von III. B. M. 19, 23 wonach neugepflanzte Fruchtbäume erst im 5. Jahre der Nutzung übergeben werden sollen, muß ebenfalls vorisraelitischen Ursprungs sein, da sie im Cod.-Am. § 60 schon allgemein vorausgesetzt wird. Auch das Verbot der Zauberei ist in § 2 jenes urebräischen Gesetzes schon enthalten.[1])

Daß das Opfer nicht auf die biblische Religion sich beschränkt, haben wir zu allererst aus der Bibel selbst erfahren. Aber gerade das Opfer, dieser Cardinalpunkt des ganzen biblischen Religionsgesetzes, läßt am deutlichsten erkennen, daß die biblische Gesetzgebung die von den Gottsuchern der Urzeit geebneten Wege weiter zu betreten selbst dann sich nicht scheut, wenn die entarteten Heiden auf ihnen zu den Götzen wallfahrten. Umgekehrt bekundet dann das biblische Gesetz das unentwegte Bestreben, opponierend und protestierend gegen die heidnische Besudelung altehrwürdiger Güter einzuschreiten und durch zweckentsprechende Gegenbestimmungen die heidnischen Tendenzen zu bekämpfen und zu inhibieren. Nicht nur der kritische Maimonides, sondern auch Nachmanides u. A. haben den protestierenden Charakter vieler biblischer Religionsgesetze erkannt. (Vgl. z. B. den letztgenannten Bibelkommentar zu I. B. M. 28, 18. III. B. M. 2, 11 u. n. ö.).

Daß der Heiligkeitsbegriff der Zahl 7, die sich wie ein roter Faden durch das ganze biblische Religionsgesetz zieht, vorbiblischen Ursprungs ist, haben wir auch nicht erst aus den außerbiblischen Literaturen erfahren, sondern die Bibel selbst hat uns darüber mit aller Deutlichkeit belehrt. (I. M. 4, 15. 24. 7, 24. 8, 10-12. 21, 28. 29, 18. 33, 3. 41, 3-7. 50, 3-10. IV. 23, 10. u. ö.). Die vergleichende Religionswissenschaft, die uns die Heiligkeit dieser Zahl bei fast allen Völkern des Altertums zeigt,

---

[1]) vgl. Sanhedrin 65 a בן נח מוזהר על הכשוף.

sowie die Keilschriftdenkmäler, die uns erkennen lassen, daß diese Zahl das ganze religiöse Leben und Denken der Ursemiten ausgefüllt hat, haben somit nur die biblische Ueberlieferung bestätigt. Wenn daher das biblische Religionsgesetz diese Zahl zur Basis seiner wichtigen Institutionen macht, (I. M. 17, 12. II. M. 20, 10. 21, 2. III. M. 12, 3. 13, 4. 21. 14, 7. 28. 23, 6. 15. 21. 35. 25, 4. 8. V. M. 15, 1. u. ö.), so hat es uns hier ebenfalls gezeigt, daß auch vorisraelitische religiöse Elemente heiligen Ursprungs sein können.

Die kritische Religionswissenschaft leitet die hohe Bedeutung der Zahl 7 teils von den bekannten 7 Planeten (שבעה כוכבי לכת), teils von den siebentägigen Mondphasen her. Für das letztere Moment wird geltend gemacht, daß die Ursemiten die Bedeutung der Siebenzahl ebenso dem Mondwechsel entnommen haben werden, wie sie ihr Sexagesimalsystem bekantlich der Sonnenbahn entlehnt haben. Ebenso wird auf I. M. 1, 14, besonders aber auf Psalm 104, 19. עשה ירח למועדים, hingewiesen, wo der Mond als der wichtigste Zeitmesser erscheint. Die Bibel scheint die Bedeutung der Zahl 7 in der, der biblischen Ueberlieferung nach, seit der Weltschöpfung bestehenden Sabbatinstitution zu erblicken, was sie allerdings nirgends deutlich ausspricht.

Die Bekanntschaft des vorbiblischen Sabbats wird schon nicht nur im Dekaloge, sondern auch in II. M. 16, 22. 5. vorausgesetzt, besonders aber kommt der vorisraelitische Charakter des Sabbats in der nachbiblischen und der talmudischen Literatur zum Ausdruck. Wenn daher die keilschriftlichen Notizen keinesfalls hinreichen, um bei den Ursemittn einen Sabaat im biblischen Sinne nachzuweisen, -- die inschriftliche Gleichung = ום נוח לבי שבתו d. h. der Tag der Ruhe des Herzens = Sabbat, läßt nicht deutlich erkennen, welcher Tag damit gemeint ist, — so genügen sie doch, um der jüdischen Ueberlieferung von der Existenz des vorbiblischen Sabbats als Stütze zu dienen. Daß der Charakter der keilschriftlichen Siebenertage ein ganz anderer, als der des biblischen Sabbats ist, und daß ferner die inschriftliche Hemerologie nur vom II. Elulmonat spricht, schwächt die Beweiskraft der inschriftlichen Notizen für die israelitische Tradition nicht;

da es in erster Linie darauf ankommt, zu beweisen, daß die Siebenertage auch bei den Ursemiten eine besondere Bedeutung hatten. Es darf ferner auch nicht übersehen werden, daß der vorisraelitische Sabbat, auch der jüdischen Ueberlieferung gemäß, lediglich durch besondere Weihe und Heiligkeit sich auszeichnete — I. M. 2, 3 ויברך אלהים את יום השביעי ויקדש אותו — nicht aber durch Arbeitsverbot und festlichen Charakter, welche spezifisch biblische Anordnungen sind.

Die vorisraelitische Weihe der Siebenertage, mag sie aus welchem Begriffe immer resultieren, ist im Ursemitismus in eine Bußidee verwandelt worden. „Der Hirte der Völker darf Fleisch, das auf Kohlen gebraten ist, Aschenbrot nicht essen, sein Leibesgewand nicht wechseln, helle Kleider nicht anziehen, eine Opferspende nicht ausgießen. Der König soll seinen Wagen nicht besteigen, als Herscher nicht sprechen, an geheimnisvoller Stätte soll der Magier keine Sprüche sagen, der Arzt soll an den Kranken seine Hand nicht legen, einen Bannfluch zu sprechen, ist nicht möglich." Diese keilschriftlichen Satzungen kennzeichnen die babylonischen Siebenertage, — den 7. 14. 21. 28. und auch den 19. als den 7×7. Tag des vorausgegangenen Monats —, als Tage der Trauer und Buße, des Unglücks und des Mißlingens, an denen daher nichts Wichtiges unternommen werden soll.

Fragt man sich nach dem Motiv dieser Anschauung, so liegt nichts so nahe, als die Annahme, daß die astrologische Verknüpfung des Sabbats mit dem Saturn, dem Planeten aller Zerstörung und Verheerung in der Natur, — welche Anschauung in der alexandrinischen Zeit dazu geführt hat, den Saturn, Sabbatstern (שבתאי) zu nennen, und die auch in der der Astrologie huldigenden jüdischen Literatur des Mittelalters eine bedeutende Rolle spielt, — auch schon die alten Semiten dazu verleitet habe, den Saturntag, als den Tag des Mißgeschicks und der Enthaltsamkeit anzusehen. Nun ist zwar inschriftlich bis jetzt noch nicht nachgewiesen, daß auch schon der ältere Semitismus die 7 Wochentage den 7 Planeten zugeteilt hat. Allein wenn nach Herodot II. 82. Dio Cassius 37, 18. Philo. De mundi 21. u. a. die alten Aegypter solche

Verbindung zwischen Planeten und Tagen bereits gekannt haben, so ist nicht einzusehen, warum wir dies nicht auch in Babylon, der Urheimat der Astrologie voraussetzen sollen. Verweist doch die alexandrinische Wissenschaft selbst auf den babylonischen Ursprung der Astrologie. Vielleicht hat Jesaj. 58, 13. die Mahnung וקראת לשבת עונג gerade den babylonischen Juden zugerufen. Daß die astrologische Verknüpfung des Sabbats mit dem Zerstörungsplaneten שבתאי nicht auch in den Kreisen des gesetzestreuen Judentums, woselbst der verderbliche Einfluß des Saturn nicht weniger gefürchtet wurde, (Vergl. Sabbat 156 b (מאן דבשבתאי יהי גבר מחשבתיה בטילין), zu einer Trübung der Sabbatstimmung Anlaß gegeben hat, wird in der Literatur des Mittelalters damit begründet, daß man durch die strenge Beobachtung der göttlichen Sabbatvorschriften, des himmlischen Schutzes gegen Saturns störende Einwirkung sich sicher wußte. (Vgl. Reschit Chochma 74. Ohel Josef zu Ibn-Esra III. M. 25. u. a.)

In der Diaspora, der babylonischen, wie der griechisch-römischen, wird es unter den dem Religionsgesetze fernstehenden Juden nicht wenige Elemente gegeben haben, welche den Sabbat, als den Saturntag, nach babylonischen Muster gefeiert haben. Auf diese dürften wohl die zahlreichen Aussagen römisch-griechischer Schriftsteller sich beziehen, welche vom jüdischen Fasten am Sabbat sprechen, (Vergl. die betreffenden Stellen bei Reinach Textes di auteurs grecs et romains 266). Gegen diese sind wahrscheinlich die strengen Forderungen der Mischna und des Talmud gerichtet, am Sabbat möglichst vergnügt zu sein, in Fleisch, Wein und den ausgesuchtesten Leckerbissen sich wohl zu tun und die Sabbatentweihung zwecks Linderung der schwer Erkrankten als eine religiöse Pflicht anzusehen.

XV.

Biblisches und ursemitisches Neujahr.

Die Bezugnahme des biblischen Religionsgesetzes auf ursemitische Satzungen und Bräuche kommt nirgends so deutlich zum Ausdruck, als in der Vorschrift über das Fest des ersten Tischri, bei welchem die Bibel auffallender Weise absolut nichts über seine Bedeutung bemerkt. (Vgl. III. B. M. 23, 24 und IV. M. 29, 1). Hier, wie bei allen andern Vorschriften, für die das biblische Gesetz keine nähere Begründung anführt, ist die Erscheinung nur so zu erklären, daß Ursprung und Bedeutung dieser von der Bibel akzeptierten ursemitischen Satzungen in der vorisraelitischen Zeit bereits bekannt waren. Daher hat die Bibel auch über das W e s e n des Opferkultus nirgends mit einem Worte geredet, trotzdem sie den Opfervorschriften soviel Platz einräumt. Daß das biblische Gesetz gelegentlich auch ursemitische religiöse Uebungen näher motiviert, geschieht, wie wir oben bereits gesehen haben, weil es in allen diesen Fällen auch noch neue, spezifisch israelitische Momente hinzufügt, wie z. B. יציאת מצרים zum חג האביב, die Laubhütten zum חג האסיף, oder wie beim Sabbat, wo außer der historischen Verknüpfung mit Israel (V. M. 5, 15), auch noch das spezifisch biblische Arbeitsverbot eine nähere Begründung erheischt. Wenn nun das Fest des ersten Tischri in der Bibel gar keine Motivierung erhält, *s o m u ß e b e n d i e s e s F e s t a u c h s c h o n b e i d e n v o r i s r a e l i t i s c h e n E b r ä e r n d e n s e l b e n C h a r a k t e r g e h a b t h a b e n.*

Welche Bedeutung hat aber dieses Fest in der Bibel?. Da sein Charakter als Neujahrsfest in der jüdischen Geschichte erst seit der Seleuzidenära nachweisbar ist, so ist ihm diese Bedeutung für die biblische Zeit auch von der konservativen jüdischen Religionswissenschaft abgesprochen

worden, vergl. z. B. auch neuerdings Jawitz, Geschichte Israels III, 149, der ebenfalls die Institution des Tischri-Neujahrs als eine originelle Schöpfung Esras und Nehemias ansieht.

Daß das Tischri-Neujahr in Wahrheit nicht erst nachexilischen Ursprungs ist, ist von vielen Religionshistorikern schon längst erkannt und hervorgehoben worden. II. M. 23, 16. 34, 22 und V. M. 31, 10 lassen einen Jahresbeginn im Herbste am deutlichsten erkennen. Ebenso haben auch Erlaß- und Jobeljahr mit dem Tischri begonnen (vergl. III. M. 25, 9 f.). Schon Nachmanides zu II. M. 12, 2 betont, daß die Anordnung החודש הזה לכם ראש חדשים keinesfalls einen Jahresbeginn am Frühjahr involviert, sondern nur hinsichtlich der Zählung der Monate soll Nissan, der glückliche Monat der Befreiung aus Aegypten, den Vorzug haben, der erste zu sein, damit jede Nennung einer Monatzahl ein זכר ליציאת מצרים zum Ausdruck bringe, wie die Zählung der Wochentage יום שני יום שלישי וכו׳ die Priorität des Sabbats bekundet. Daher ist auch selbst in der spätbiblischen Zeit, als die babylonischen Monatsnamen in Israel schon geläufig waren, die Zählung nach dem Befreiungsmonat Nissan nicht vernachlässigt worden, vergl. z. B. Esther 2, 16. 3, 13. 2, 9. Sacharja 1, 7. 7, 2 u. ö. Das wird auch der Grund gewesen sein, warum die Bibel der Monatsnamen sich nicht gerne bedient, obgleich sie solche kennt, vergl. I Kön. 6, 37. 38 u. ö. Die Worte החודש הזה לכם ראש חדשים lassen übrigens keinen Zweifel darüber, daß selbst die Bevorzugung des Nissan als Zählmonat, neuern Datums war, wovon das vormosaische Israel nichts wußte. Daher bemerkt der Targum Jonathan zu I. Kön. 8, 2 von dem Tischri-Monat mit Recht ירחא דעתיקי קרי לי קדמאה vergl. auch Raschbam zu II. M. 12, 1. אעפ״י שאינו ראש חדשים לשאר אומות; ferner Mechilta mit Bezug auf Nissan אתם מונין בו ואין אומות העולם מונין בו und Mechilta des Rabbi Simon ben Jochai לא מנו בו אבות הראשונים, was sicherlich auch die Ansicht des Rabbi Elieser in Rosch-hasch. 11, 1 ist, der בתשרי נברא העולם lehrt.

Fordert somit II. M. 12, 1 für den Nissan nichts mehr, als die Priorität der Zählung, so bestätigen sich auch dadurch die beiden vorher erwähnten Momente, daß

erstens in der vormosaischen Zeit auch die Zählung der Monate mit dem Tischri zu beginnen pflegt, und daß ferner der Jahresanfang auch noch im nachmosaischen Israel meist auf den Tischri fiel.

Dieses aus dem biblischen Texte selbst sich ergebende Resultat findet in den ursemitischen inschriftlichen Denkmälern seine volle Bestätigung. Denn so sehr auch schon die verhältnismäßig frühen Keilschrifturkunden der abrahamitischen Periode nur ein Frühlingsneujahr zu kennen scheinen, so läßt sich doch mit aller Bestimmtheit nachweisen, daß *in der vorausgegangenen allerfrühesten Periode des Semitismus nur ein Herbstneujahr bekannt war*, welches später erst, hauptsächlich durch die nachher zur Hegemonie gelangten nordbabylonischen Städte, die den Sommer- und Frühjahrsgöttern geweiht waren, dem Frühlingsneujahr weichen mußte.

Daß der allerälteste Semitismus nicht mit dem Frühling, sondern mit dem Herbste sein Jahr zu beginnen pflegt, ist für jeden Assyriologen schon durch die inschriftlich vielfach zu belegende Tatsache, daß das berühmte, ריש שתא genannte, der Frühlingssonne, bezw. dem Frühjahrsgotte, Marduk gewidmete Neujahrsfest, in den vorausgegangenen Perioden dem Nebo, bezw. der Herbstsonne, geweiht war, außer jeden Zweifel, was durch die ältesten astronomischen wie mythologischen Texte noch mehr verhärtet wird. Daß auch die ursemitischen Monate von dem Frühlingsmonat Nissan gezählt wurden, — vergl. auch Talmud jerus. Rosch-H. 1,2. שמות החדשים ניסן אייר סיון עלו עמהם מבבל — widerspricht dem nicht; da in den frühesten Perioden tatsächlich andere Monatsnamen, die uns inschriftlich noch bekannt sind, in Babylon üblich waren. Wenn die Inschriften des Sumererfürsten, Gudea das Neujahrsfest als eine der Wasser- Regen- und Feldfruchtgöttin, Bau geweihte Feier bezeichnen, so weist dies ebenfalls auf ein Herbstneujahr in jener frühen Periode hin. Auch die Interkulation des Ellulmonats wird aus der Zeit herrühren, in welcher das Jahr mit diesem Monat abzuschließen pflegt.

Das Herbstneujahr ist übrigens fast bei allen Völkern des Altertums nachweisbar, und von den semitischen Völkern des alten Orients darf dies als eine allgemeine Regel gelten. Die vorislamischen Araber z. B. deren ersten Monate ספר = Winde, Kälte, רבי = Regenzeit, und גִּמַּר = Fröste hießen, müßen ihr Jahr mit dem Herbste begonnen haben, dasselbe wissen wir von den Syrern, Palmyränern u. a. Auch der älteste Jahresbeginn Ägyptens fällt in die Zeit des September und Oktober. Später feierten die Ägypter drei Jahresanfänge, ebenso die Arkadier. Zwei Neujahrsfeste kannten die spätern Araber, die Sabäer und Nestorianer, ebenso die Inder, Perser, Griechen, und Angelsachsen, ferner die Chinesen, die alten Japanesen u. a. Zu beachten ist aber, daß auch bei diesen Völkern, der Herbstkalender neben dem Frühlingskalender üblich war. Während aber die meisten Völker nur den Herbstjahresbeginn kannten, ist ein Frühlingsneujahr allein, bei einem Volke des Altertums kaum nachzuweisen. Wenn die Beobachtung lehrt, daß das Herbstneujahr bei all den Völkern üblich war, die den Mondkultus aufweisen, weil die Bewohner der heißen Zonen, denen das milde Mondlicht angenehmer als der stechende Sonnenstrahl ist, auch den Herbst dem Sommer vorziehen, so entspricht der Mondkultus auch darin dem Herbstneujahre, daß auch er, entweder allein, oder neben dem Sonnenkuluts heimisch war, wogegen die alleinige Sonnenverehrung bei keinem Volke des Altertums sich nachweisen läßt. Wenn ferner bekannt ist, daß der Mondkalender ungleich älter als der Sonnenkalender ist, so spricht auch das Moment dafür, daß das zum Monde in Beziehung stehende Herbstneujahr dem Frühlingsneujahr vorausgegangen sein wird. Daraus allein aber folgt schon, daß der früheste Semitismus, von dem wir bestimmt wissen, daß er nur die lunare Zeitrechnung gekannt hatte, auch sein Jahr mit dem Herbste begonnen haben muß. Es entspricht dem sehr genau, wenn der berühmte, uralte Tempel zu Borsippa (בורסיף), der der Herbstsonne, Nebo, geweiht war, בית מושי = Haus der Nacht, hieß — im Gegensatz zu dem Tempel Esagila (אשכול) der Frühlingssonne, Marduk, der בית אורי = Haus des Tages genannt wurde, — und wenn ferner von ihm gesagt wird, daß die Genien der Zeit in der Sommersonnenwende aus dem Esagil in ihn übersiedeln, um die

Tage zu verkürzen, während sie in der Wintersonnenwende aus ihm in den Esagil ziehen, um die Tage zu verlängern.

In den orientalischen Ländern wo im Herbste die Aussaat stattfindet, im Frühling das Getreide reift (חג האביב), im Hochsommer geerntet, (חג הקציר) und am Herbstbeginn der Ertrag eingesammelt wird, (חג האסיף), ist der Jahresanfang des Herbstes so sehr natürlich und selbstverständlich, daß wir, auch ohne jedes historische Zeugnis, in dem Beginn des Herbstes, das älteste Neujahr der Welt erblicken müßten. Ebenso müßten wir, auch wenn die biblischen und keilschriftlichen Urkunden dies nicht bezeugten, in dem Feste des 1. Tischri, das ursemitische (ריש שתא) wiederfinden. Dieses ist um die Zeit der ersten babylonischen Dynastie, durch die damals zur Weltherschaft gelangte Stadt Babel, aus rein politischer Tendenz, zu Ehren Marduks, des Stadtgottes Babels, auf den Frühlingsmonat Nissan verlegt worden, während der ירח האיתנים in Israel seinen Charakter als Jahresbeginn stets bewahrt, und nur die Priorität der Zählung, wegen זכר ליציאת מצרים, an den Nissan abgegeben hat.

Haben wir so gesehen, wie die mündliche Ueberlieferung des Judentums, welche den Jahresbeginn des Herbstes als den ältesten der Welt bezeichnet, durch die vergleichende Religionswissenschaft, besonders aber in den ursemitischen Denkmälern, ihre glänzende Betätigung findet, so steigert sich unsere Bewunderung der Treue der mündlichen Tradition noch mehr, wenn wir erfahren, daß auch die nur mündlich tradierte Anschauung von dem himmlischen Gerichtstag am 1. Tischri, für welche in der Bibel nicht einmal solch schwache Anhaltspunkte, wie für das Tischri-Neujahr, sich finden, in den keilschriftlichen Urkunden bis in die frühesten Geschichtsperioden sich verfolgen läßt. Schon in den ältesten Zeiten des Ursemitismus tritt kein Fest so sehr in den Vordergrund des religiösen Lebens, wie das Neujahrsfest, als der Tag der himmlischen Bestimmung über die menschlichen Geschicke. Hat man es auch in allen diesen inschriftlichen Darstellungen des himmlischen Gerichtstages mit polytheistischen Anschauungen zu tun, wie ja überhaupt selbst in den frühesten Perioden, aus denen uns offizielle Berichte überkommen sind, der Polytheismus bereits die herrschende Staats-

religion war, so kann doch religionsgeschichtlich daran nicht gezweifelt werden, daß dieselbe Anschauung auch schon in den vorausgegangenen Zeiten, in welchen der Gottesbegriff noch ein ungetrübter war, die allgemein herrschende war. Die altjüdischen Weisen hatten ein sehr feinsinniges Urteil über solche religionsgeschichtliche Entwicklungsprozesse, wenn sie von zwei römischen Festen, von denen im Judentum keine Spur sich findet, behaupteten, daß „der Urmensch sie dem wahren Gotte geweiht, die spätern Heiden aber, dieselben den Göttern gefeiert haben" (Abodah sarah 8, 1 (הוא קבעם לשם שמים והם קבעום לשם עכו"ם). Dieser auf gründlicher religionsgeschichtlicher Beobachtung basierende Ausspruch muß auch auf das Neujahrsfest, in seiner Bedeutung als יום הדין, Anwendung finden, wenn in den Inschriften nicht mehr der einzige Gott, sondern der oberste Gott am Neujahrstage, der in den ältesten Perioden, wie oben gezeigt, im Tischri war, über die Geschicke der Menschen bestimmt.

Daß die Lehre von dem himmlischen Gerichtstag, sowie seine Vereinigung mit dem Jahresbeginn, zu den ältesten Religionsanschauungen der Menschheit gehören, ergibt sich, von den historischen Urkunden abgesehen, schon aus der religionsgeschichtlichen Betrachtung, welche zeigt, daß der Begriff des himmlischen Gerichtstages dem Neujahrsbegriffe direkt entspringt und unlösbar mit ihm zusammenhängt.

Es ist für jeden denkenden Menschen, dessen Gottesanschauung keine heidnische ist, sonnenklar, daß die Anberaumung eines bestimmten Zeitpunktes für die himmlische Schicksalsbestimmung, nicht mit Rücksicht auf den über jeglichen Zeitbegriff erhabenen Gott, sondern des schwachen Menschen wegen geschieht. Nicht Gott bedarf eines bestimmten Gerichtstages, sondern der Mensch, der nur in gewissen, begrenzten Zeitmomenten, in welchen er aus dem Rausche seines sinnlichen Lebens zur ernsten Besinnung sich zu erheben vermag, dem göttlichen Richterthrone zu nähern sich wagt. Die jüdischen Talmudweisen haben diesen Gedanken mit großem Nachdrucke betont, indem sie einerseits die zeitliche Begrenzheit des göttlichen Richtens bestritten. (Rosch-hasch. 16, 1. (אדם נידון בכל יום . . . בכל שעה . . . בכל רגע) und andererseits Gott auf der Erde sich erkundigen ließen, wann Neujahrs- und Versöhnungstag stattfinden. (Midrasch)

rabba zu V. M. 2 und Rosch-hasch. 8, 2). Ist aber diese Ueberzeugung für jeden Menschen gesichert, dann muß auch vorausgesetzt werden, daß auch die Menschen der Vorzeit, deren Gotterkenntnis noch eine reine war, dieses seelische Bedürfnis empfunden und demselben Rechnung getragen haben. Da aber ferner kein Moment im Jahre den Menschen so eindringlichst mahnt, mit sich selbst Abrechnung zu halten, als die Stunde des Jahreswechsels, die, als der Beginn eines neuen Lebensabschnittes, zur ernstvollen Rückschau und Ausschau geradezu unerbittlich fordert, so liegt doch nichts so nah, als die Annahme, daß der Jahresbeginn auch schon für die Gottsucher der Urzeit ein Moment ernster Besinnung gewesen ist. Daraus ergibt sich, daß der erste Tag des Winterhalbjahres, gleichsam der älteste Buß- und Bettag der Welt ist.

Diesen feierlich-ernsten Charakter des 1. Tischri hat die Bibel durch die Verordnung יום תרועה יהיה לכם (IV. B. M. 29, 1), wenigstens für jene Zeit, in welcher die Termini ירגזו כל יושבי הארץ, קראו עצרה, קדשו צום, תקעו שופר (Joel 2, 1. 15.) „Stoßet in die Posaune, blaset Lärm, bestimmet ein Fasten, erbeben sollen die Bewohner des Landes" u. ä. für das Ohr des Israeliten den gleichen Klang hatten, deutlich genug gekennzeichnet. Das Posaunenblasen des יום תרועה genannten 1. Tischri hatte einen ganz besonderen Charakter, gegenüber dem für alle Festtage angeordneten Blasen beim Opfer (IV. M. 10, 10), es erinnert vielmehr an והרעתם בחצוצרות ונזכרתם לפני ד' אלהיכם a. a. O. 9) „Ihr sollt lärmblasen mit den Trompeten, und es wird Euerer gedacht werden vor dem Herrn Euerem Gotte" (vergl. auch Rosch-hasch. Absch. 3 Mischna 3—4).

Das hohe Alter der יום הדין-Bedeutung, sowie der erschütternde Charakter des Posaunenblasens darf auch nicht dadurch in Abrede gestellt werden, daß man, auf Psalm 81, 4 עדות ביהוסף שמו hinweisend, sowohl die Feier des 1. Tischri, als auch den Posaunenschall lediglich zu einer Erinnerangsfeier an die Befreiung Josefs aus dem ägyptischen Kerker stempeln zu müssen glaubt. Mag es sich mit dieser Ueberlieferung wie immer verhalten. (Vgl. Rosch-hasch. 10, 2 בר"ה יצא יוסף מבית האסורים), der genannte Psalm kann schon nach seinen einleitenden Worten,

wie nach seiner ganzen Struktur, nicht auf das Tischrifest bezogen werden. Rein exegetisch geurteilt, hat man es hier, wie schon Viele erkannt haben, mit einem Passah-Liede zu tun, und indem man בכסה, nach dem Syrischen, als Vollmond faßt, findet man in dem Satze בכסה ליום חגינו eine Anspielung auf das Passahfest, an welchem, gemäß IV. M. 10, 10 ebenso wie בחדש, ein Posaunenblasen stattzufinden pflegt. כי חק לישראל bezieht sich nicht auf תקעו, sondern auf חגינו, und unter ביהוסף, V. 6 ist nicht die Einzelperson Josefs, sondern wie in dem vorausgehenden Cap. V. 2 Israel überhaupt zu verstehen. בצאתו על ארץ מצרים ist, entsprechend II. M. 11, 4, welche Stelle dem Psalmisten hier vorgeschwebt hat, auf Gott zu beziehen, und die folgenden Sätze handeln deutlich vom Auszuge aus Aegypten.

So haben wir nun auch hier gesehen, wie auch die Bedeutung des 1. Tischri als himmlischer Gerichtstag, von welcher wir nur durch die mündliche Tradition erfahren, inschriftlich bis in die frühesten Perioden der Religionsgeschichte sich verfolgen läßt, und somit kann man auch von dem יום הדין-Charakter des 1. Tischri, wie von seiner Bedeutung als Neujahrstag, behaupten, daß die Bibel bei der Anordnung dieses Festes nur deshalb über sein Wesen und seinen Charakter nichts verlauten läßt, weil dies alles dem vormosaischen Israel bereits geläufig und bekannt war.

So macht uns die moderne vergleichende Religionswissenschaft auch die Lösung solch schwieriger Probleme möglich, und wir brauchen heute den Ursprung der יום הדין-Lehre nicht, mit Rabbi Isaak Abrabanel, in einer astrologischen Vorstellung zu suchen, welche zu Beginn des Tischri ein Sternbild, das einen zürnenden Greis, in seinen Händen Wagschale und Bücher haltend, im Firmamente aufsteigen sah.

Für den auf dem Boden der biblischen Ueberlieferung stehenden Juden, der so überzeugt ist, daß das Heidentum und der Polytheismus nicht das Urbild der Menschheit, sondern den spätern Verfall derselben darstellen, muß es auch als religionsgeschichtliche Tatsache gelten, daß das Tischri-Neujahr sowohl, als auch seine Bedeutung als יום הדין, Israels ererbte Güter aus den geisteserleuchteten Kreisen des ältesten Semitismus, den ebräisch-semitischen Gelehrtenzünften, בית מדרשו של שם ועבר, sind.

XVI.

Israelitische und ursemitische Allegorien.

Ein berühmter Kabbalist des Mittelalters ärgert sich über die allegorische Darstellung, durch welche der Talmud und der Midrasch das himmlische Gericht des jüdischen Neujahrsfestes veranschaulichen, und er meint, daß solche Anthropomorphismen, wie z. B. daß Gott die Geschicke der Menschen in himmlische Bücher einschreibt (Rosch-hasch. 16, 1), den Andersgläubigen Anlaß geben müssen, dem Judentum eine Vermenschlichung der Gottheit zum Vorwurf zu machen (Sefer Hakono 74.). Diese Befürchtung, daß solcher Vorwurf speziell gegen das talmudische Judentum erhoben werden könnte, ist schon im Hinblicke darauf, daß dieses Bild in sämtlichen biblischen Partien erscheint (vgl. II. M. 32, 32. Jesaj. 4, 3. 65, 6. Psalm 69, 29. Maleachi 3, 16. Ijob 35, 2. Daniel 7, 10. 12, 1 דינא יתיב וספרין פתיחין), ganz unbegründet. Aber auch außerdem ist es nicht einzusehen, wieso allegorische Vorstellungen und poetische Bilder, welche von jedem Schulkind als solche angesehen werden, einer Religion zum Vorwurf gereichen könnten. Die Bibel, die den Anthropomorphismus strengstens verbietet, hat sich andererseits desselben in solch großem Maße bedient, daß Maimonides fast den ganzen ersten Teil seines More-Nebuchim der Umdeutung jener unzähligen Bilder widmen mußte. Ein Gott ohne jedes menschliche Symptom, kann den Gegenstand einer metaphisischen Doktrin, nicht aber den Mittelpunkt einer Religion bilden.

Waren uns diese schönen, phantasievollen Ausmalungen des himmlischen Gerichtes, ihres hohen poetischen Reizes wegen, auch bis jetzt schon sehr lieb und wert, so werden sie uns jetzt noch weit unschätzbarer, durch den Glorienschein des hohen Alters, den die ursemitischen Religionsurkunden auf sie werfen. Schon die Wahrnehmung, daß

diese poetische Veranschaulichung der göttlichen Schicksalsbestimmung auch schon im ältesten Israel geläufig war, läßt mit Bestimmtheit darauf schließen, daß diese Allegorie weit über die biblische Religionsgeschichte hinausragt. Nun zeigen die ursemitischen Dokumente, daß auch das Bild von den himmlischen Schicksalsbüchern zu den heiligen Erbgütern Israels, die es aus seiner babylonischen Urheimat mitgebracht hat, gehört. Diese altsemitische metaphorische Darstellung der himmlischen Geschickesbestimmungen hat in Israel nur die kleine Abänderung erfahren, daß man dort von himmlischen „Büchern" sprach, weil man im biblischen Palästina bereits mit Tinte auf Papyrusrollen schrieb, während man in Babylon, wo nur Tontafel und Griffel als Schreibmaterial verwendet wurden, von den himmlischen „Schicksalstafeln" sich erzählte. Auch das Buch Henoch und IV Esra, in denen viele urbabylonische Stoffe, deren hohes Alter wir erst durch die Inschriften schätzen lernten, aufgespeichert sind, kennen noch diese „himmlischen Tafeln".

Aber nicht nur die im biblischen Schrifttum vielfach bestätigte Uebereinstimmung zwischen Israel und dem Ursemitismus betreffs der himmlischen Schicksalstafeln, bezw. Bücher, erweist sich als uralt, sondern auch der enge Zusammenhang zwischen diesen himmlischen Schreibutensilien und dem Neujahrsfeste, wie ihn nur die mündliche Ueberlieferung des Judentums kennzeichnet, kann bis in die ältesten Perioden der Menschheitsgeschichte zurückverfolgt werden. Die synagogale Poesie des 1. Tischri mag wohl diese ursprüngliche Verwandschaft auch unbewußt empfunden haben, wenn sie dieselbe mit solcher Intensität in jedem Satze zum Ausdruck bringt. Daß diese Elemente in den ursemitischen Religionsurkunden bereits eine polytheistische Umwebung aufweisen, schwächt, gemäß des oben zitierten Ausspruches הוא קבעם לשם שמים והם קבעום לשם עכו״ם, die ursprüngliche Reinheit desselben keinesfalls.

So sehr früh wir das babylonische Neujahrsfest in der Religionsgeschichte antreffen, immer ist es derjenigen Gottheit geweiht, die über die Geschicke der Menschen bestimmt. Schon in den altsumerischen Urkunden erscheint das Zagmug-Fest, assyrisch ריש שיתא = Jahresanfang, als das Fest der Göttin Bau, der „Schicksalsbestimmerin" der Menschen.

Bei den Ursemiten war das Neujahrsfest, welches in den frühesten Perioden, wie oben gezeigt, am Beginne des Herbstes gefeiert wurde, von jeher dem Nebo, dem „Träger der Schicksalstafeln", dem „Herrn der Geschickesbestimmung", geweiht.

Wie sehr eng aber die Schicksalsbestimmung des Jahresbeginnes mit den himmlischen Schicksalstafeln bei den alten Semiten verknüpft war, ersieht man am deutlichsten daraus, daß sie auch später, als das Neujahrsfest bereits auf den Frühling verlegt wurde, und der Frühjahrsgott, Marduk alle höheren himmlischen Funktionen inne hatte, die Schicksalsbestimmung immer noch als das Amt Nebos, des Gottes, „der die Tafel hält und den Stift der Schicksalstafel ergreift", des „Schreibers des Alls", angesehen haben. Da jedoch Nebo nicht mehr als der Rivale Marduks, des Gottes Babels, der Residenzstadt des Weltreiches, gelten durfte, so hat man Nebo, welcher astral mit dem Planeten Merkur identifiziert wurde, zum Sohne und Schreiber des Marduk, welch letzterer jetzt der Sonne überhaupt gleichgestellt wurde, gemacht. (Vrgl. Sabbat 156, 1 כוכב . . . ספרה דחמה הוא und in der גנזא der Mandäer ענבוא ספרה). Selbst die spätern babylonisch-assyrischen Könige erflehen, trotz der Universalität Marduks, die Einschreibung auf die Tafel des Lebens nur von Nebo. So betet z. B. Nebukadnezar, „O Nebo, rechtmäßiger Sohn, erleuchteter Bevollmächtigter, Sieghafter, Liebling des Marduk! . . . Auf deiner zuverlässigen Tafel, die da festsetzt den Bezirk des Himmels und Erde, befiehl Länge meiner Tage, . . . Vor Marduk, dem König des Himmels und der Erde, laß meine Taten willkommen sein, sprich zu meinen Gunsten . . ."

Diese späteren allegorischen Kombinationen sind in der agadischen, besonders aber in der kabbalistischen Literatur des Judentums fast vollständig erhalten; auch dort ist das Schreiberamt dem „Bevollmächtigten" Gottes, dem Erzengel Mitatron, dem die Kabbala alle die oben bei Nebo aufgezählten Epitheta gibt, zugewiesen. (Vgl. Hagiga 16. 1 מטטרון דאתיהב לי רשותא וכו', was von der Kabbala besonders auf das Neujahr bezogen wird). Daß die auf das himmlische Gericht des Neujahrs bezügliche Tradition die Assistenz des מטטרון nicht kennt, erklärt sich am einfachsten durch das höhere Alter dieser Ueberlieferung; da es sonst unerfindlich

wäre, warum das Judentum in einer poetischen Darstelluug die Rolle des später sehr beliebten מטט־רן ausgeschaltet haben sollte.

Noch ein ferneres, durch den Midrasch uns übermitteltes Bild vom himmlischen Gerichtstage erweist sich durch die inschriftliche Literatur als auf altsemitischer Grundlage entworfen. Die schwungvolle poetische Darstellung der von der Erhabenheit des himmlischen Gerichtes überwältigten Engel, wie wir sie in der berühmten ונתנה תוקף-Liturgie des Neujahrsfestes finden, gewinnt für uns an Herrlichkeit und Würde, wenn wir erkennen, daß alte gemeinsemitische Ideen ihr zugrunde liegen.

Wenn wir in den Inschriften lesen „Im Versammlungshause, im Allerheiligsten der Schicksalsbestimmung, worin am zag-mug, dem Jahresanfang, am 8. und 11. Tage, der König der Götter des Himmels und der Erde, der gebietende Gott, seinen Sitz einnimmt und die Götter des Himmels und der Erde in Ehrfurcht ihm huldigen und sich beugend vor ihm hintreten, worin sie die Geschicke für die Ewigkeit, die Geschicke meines Lebens bestimmen", so brauchen wir nur an Stelle der babylonischen sekundären Götter die jüdischen Engel zu setzen, und wir haben die ältere Form des ursemitischen Stoffes, der in den Händen des Rabbi Amram zum reizvollsten Kunstwerk der religiösen Poesie aller Völker gestaltet wurde.

Die Kerubim, wie sie in der Theophanie des Ezechielbuches, Kap. 1 u. 10. erscheinen, verglichen mit den babylonischen Statuten und Basreliefs, zeigen mit aller Sicherheit, daß selbst solche Verwandschaftsmomente zwischen der jüdischen und der babylonischen Religionsanschauung, welche erst in spät- oder in nachbiblischer Zeit deutlich in den Vordergrund treten, — wie z. B. die allegorische Ausmalung des himmlischen Gerichtes u. ä., — nur durch die Annahme eines gemeinsamen Ursprunges aus der ursemitischen Zeit, nicht aber durch die Theorien der Entlehnung jüdischerseits aus dem babylonischen Systeme, logisch und historisch erklärt werden kann.

Jene geheimnisvollen Bilder, mit denen der Prophet Ezechiel sein Buch eröffnet, treten jedem Besucher der großen assyriologischen Museen in Europa und Amerika konkret entgegen, sobald er in die Nähe der zahlreichen Stier- und Löwenkolosse, mit ihren großen und straff ausgebreiteten Adlerflügeln und ihren imposanten Menschenköpfen tritt. Wer diesen schreckenerregenden Koloßstatuten gegenüber steht, erkennt in ihnen schon beim ersten Blick die wundervollen Tiergestalten des erwähnten Prophetenbuches wieder, und freut sich darüber, daß die mesopotamischen Ausgrabungen für die mysteriösen Symbole Ezechiels, die noch keine Künstlerhand richtig nachzuzeichnen vermocht hat, die zuverlässigsten zeitgenössischen Kommentare geliefert haben. Wie Ezechiel 10, 20 deutlich besagt, daß die Tiergestalten von Kap. 1 Kerubim hießen, und ferner in 10, 14 analog zu 1, 10 uns zeigt, daß für ihn כרוב und שור identisch seien, woraus dann mit Bestimmtheit folgt, daß die Stiergestalt

in seiner Theophanie die vorherrschende war, so erscheinen auch die ausgegrabenen Monumente in erster Linie als Stiere, denen die Merkmale des Menschen, des Adlers und des Löwen anhaften, wie sie ja auch vom Propheten vornehmlich חיות genannt werden. Wie ferner in Ezechiel 10, 13 so stehen auch die geflügelten Kolosse in den babylonisch-assyrischen Palästen, auf der Erde, an den Seiten der Toreingänge.

Aber nicht blos diese vier Hauptgestalten der prophetischen Vision haben uns die Ausgrabungen in greifbaren Formen wiedergegeben, sondern auch die anderen Momente, so z. B. die Räder, welche auf den Basreliefs, im Zusammenhange mit der Gottheit erdheinen, wenn auch nicht in derselben Komposition wie beim Propheten. Daß das Bild des himmlischen Wagens (I. Chron. 28, 18), welcher besonders in der spätjüdischen und kabbalistischen Literatur eine sehr beliebte Metapher ist, ebenfalls in Babylon heimisch war, geht, ganz abgesehen von den inschriftlichen Skulpturen, auch schon aus II. Kön. 23, 11. deutlich genug hervor.

Geflügelte Menschengestalten, ohne die Merkmale des Stieres und des Löwen, wie sie im salomonischen Tempel zu sehen waren (vergl. besonders II. Chron. 3,13), begegnen uns ebenfalls in zahlreichen Formen in den babylonischen Geniendarstellungen. (vergl. auch Joma 54, 1, Sukka 5,2. Hagiga 13, 1)

Wie will man nun diesen Zusammenhang religionsgeschichtlich erklären? Ist es logisch auch nur denkbar, daß Ezechiel, der, wie kein Prophet vor ihm, den babylonischen Polytheismus zur Zielscheibe seines beißenden Spottes gemacht hat, andererseits heidnische Genienbilder und mythologische Figuren denselben Babyloniern entlehnt haben soll? Und doch wird kein ernster Bibelleser, welcher Ezechiels, und auch Daniels Bilder mit den zahlreichen babylonischen Skulpturen und Basreliefs vergleicht, auch nur einen Augenblick daran zweifeln, daß es nicht zufällig ist, wenn gerade diese babylonischen Visionen der dort so außerordentlich häufigen und alltäglichen Bilder sich bedienen.

Hierfür kann es m. E. keine andere befriedigende Erklärung geben, als die Voraussetzung, daß solche religiöse Symbole, Allegorien und bildliche Vorstellungen, ein uraltes Gut aus

der Vorzeit der semitischen Religionsgeschichte repräsentieren. Solche poetische Darstellungen der göttlichen Herrschaft über die Natur und seiner Allmacht über die Geschicke der Menschen haben sich aus jenen frühesten Perioden, in Israel wie in Babylon, immer fortgepflanzt, wobei sie, wie z. B. die Kerubimgestalten, von Babylon aus zu den meisten Kulturvölkern des Altertums gelangt sind.

Was der symbolische Sinn der Kerubim war, ist nicht schwer zu erraten, und der Talmud hat die Lösung dieses mysteriösen Bildes in den Worten (Hagiga 13, 1) ארי מלך בחיות, שור בבהמות, נשר בעופות, ואדם מתגאה על כלם wenigstens angedeutet. Die Verbindung der Repräsentanten der 4 Hauptklassen des animalischen Reiches — der Löwe, als König der Wälder, der Stier, das Vornehmste aller Haustiere, der Adler, der Herscher im Reiche der Lüfte, und der Mensch, als die Krone der beseelten Wesen — bildet den Träger des göttlichen Trones. Die menschliche Figur in der Front jener geflügelten Kolosse, macht mit ihrem gekrönten Haupte einen außerordentlich imponierenden und majestätischen Eindruck. Das ist zweifellos die feinsinnigste Art, die göttliche unbeschränkte Herrschaft über die Natur bildlich zum Ausdruck zu bringen. Die geflügelten Menschen, wie sie im salomonischen Tempel aufrecht standen (vergl. die oben genannte Stelle der Chronik), und wie wir sie auch in den babylonischen Geniengestalten sehen, sollen zweifellos die Fähigkeit des gottsuchenden Menschen sich über alles Irdische zu erheben, zur Veranschaulichung bringen. Alle diese und ähnliche höheren Motive dürfen wir auch den Geistesführern der ursemitischen Zeit voll und ganz zutrauen.

Natürlich mußten solche religiöse Symbole in den späteren Jahrtausenden des babylonischen Polytheismus so manche Trübung erfahren. Dies sehen wir z. B. beim babylonischen Neujahrsfeste, wo nicht mehr der einzige Gott, sondern der Hauptgott, die Geschicke des Menschen bestimmt, und wo ferner nicht mehr die Engel, sondern die Untergötter während des himmlischen Gerichtes zittern und beben, und wo endlich die Einschreibung auf die Schicksalstafeln nicht mehr im Himmel, sondern im irdischen Tempel Nebos geschieht. Ebenso streift es ganz zweifellos an Apotheose, wenn die späteren babylonisch-assyrissen Fürsten die ge-

nannten Tiergestalten an den Eingängen ihrer Paläste aufstellen ließen.

Für die Propheten, wie für die sonstigen Geisteserleuchteten Israels, denen der reine Ursprung solcher Anschauungen genau bekannt war, konnte diese uralte Simbolik dadurch, daß auch die heidnisch depravierten Nachkommen jener Ursemiten dieselbe in ihrer Weise betätigt haben, so wenig an Wert verlieren, wie die sonstige religiöse Symbolik, mit welcher der heidnische Kultus niedrige Vorstellungen verbindet. Die Geistesführer des Judentums, der biblischen wie der talmudischen Zeit, haben, der altisraelitischen Ueberlieferungen folgend, in den Bewohnern Babylons, der Urheimat des Semitismus, die integrierten Deszendenten der Urhebräer der Vorzeit gesehen, und dementsprechend haben sie dort auch Ueberreste und Erinnerungen aus der früheſten, unverdorbenen Jugendzeit der Menschheit im allgemeinen und des Semitismus insbesondere am bestimmtesten erwartet.

Die Kerubimgestalten, die auch in den ältesten israelitischen Perioden bekannt waren (II. B. M. 25, 18. II. B. Samuel 22, 11. Psalm 18, 11 u. a.), mögen in Babylon in einer viel ursprünglichern Form sich erhalten haben, wodurch die auffällige Erscheinung, daß gerade die Visionen Ezechiels, Zacharias und Daniels von diesen mysteriösen Bildern am meisten durchwoben sind, sich erklärt. Dasselbe kann natürlich auch von vielen anderen religiösen Vorstellungen behauptet werden. Seit Jahrtausenden glaubte man, auf Grund der talmudischen Angabe (Jeruſ. Rosch-H. 1,2), wonach die Israeliten, die Monatsnamen Nissan, Jjar, Siwan usf. aus dem babylonischen Exile mitgebracht haben, daß Israel diese Monatsnamen den Heiden einfach entlehnt habe. Heute belehren uns die Inschriften, daß diese Monatsnamen bereits den Vorfahren Abrahams geläufig waren, und wir erkennen so, daß das Judentum in Wahrheit nur sein verloren gegangenes ursemitisches Erbgut bei den Babyloniern wiedergefunden hat. Wenn nun dieselbe talmudische Ueberlieferung uns ferner berichtet, daß Israel auch die Engelsnamen, wie Michael, Gabriel usw. ebenfalls von den Babyloniern gelernt habe, so müssen wir da umsomehr voraussetzen, daß es sich hierbei ebenfalls um ursemitische Traditionen gehandelt hat. Denn, daß die exilischen

Führer Israels, wie Esra, Serubabel u. a. der polythistischen Mythologie ihrer zeitgenössischen Babylonier religiöse Elemente entlehnt haben sollen, klingt höchst unwahrscheinlich.

Nicht minder auffallend als die Aehnlichkeit zwischen den bisher behandelten biblischen und babylonischen Allegorien ist die enge Berührung zwischen den auf den Akt der Weltschöpfung bezüglichen poetischen Partien der Bibel und der ursemitischen Kosmogonie.

Schon in den Fragmenten des Berosos, des babylonischen Priesters, dessen Kenntnis der ursemitischen Traditionen wir erst heute richtig zu würdigen verstehen, wird berichtet, daß an der Spitze des Entstehungsprozesses der Welt eine weibliche Untergöttin, Omorka (= אם ארקא, Mutter der Erde), welche im Chaldäischen Tihamat (תהמת) und im Griechischen Weltmeer genannt wird, geherrscht habe. Diese Meeresgöttin sei nachher von dem Hauptgotte und Weltschöpfer mitten entzwei geschlagen worden, der dann aus der einen Hälfte von ihr die Erde, aus der andern den Himmel gemacht, und die ihr gehörigen Seeungeheuer vertilgt habe. Berosos selbst aber betont schon nachdrücklich, daß dies alles nur eine allegorische Darstellung der Naturvorgänge bei der Weltschöpfung sei, u. zw. soll dies den Durchbruch des Urnebels durch das erste Licht darstellen.

Die keilschriftliche Weltschöpfungslehre schildert, trotz ihres fragmentarischen Charakters, ganz besonders diesen Kampf zwischen den Urelementen der Schöpfung sehr drastisch und ausführlich. Am Urzustande der Welt, vor dem Vorhandensein von Himmel und Erde, läßt sie nur das Meeresgötterpaar, Apsu und Mumu-Tihamat (אפם und מימי תהום. Mu ist babyl. Wasser, zu der Form מימי vgl. V. M. 7, 19) existieren, und diese תהמת ist es auch hier, wie bei Berosos, welche einen furchtbaren Kampf mit dem weltschöpfenden Hauptgotte führt. Die genannte Urmeergöttin lehnt sich gegen den Plan der Weltschöpfung trotzig auf und rüstet sich zum Kampfe, für welchen sie sich zahlreiche Genien und Seeungeheur schafft. Mit stürmischer Wut trat ihr der Haupt- und Lichtgott entgegen und tötete sie nach langem grausamen Kampfe, er warf ihren Leichnam hin „und stellte sich auf denselben“.

Nachdem er auch ihre Helfershelfer, die Seeungeheuer, beseitigt hat, kehrte er zu ihrem Leichnam zurück, zerschlug ihn in zwei Teile, machte den einen zur Erde, Meer und Wolken und den andern zum Himmel, dem Sitze der Götter.

Die letzten, die Bildung von Himmel und Erde behandelnden keilschriftlichen Sätze sind sehr poetisch gehalten und sind daher, meiner Ueberzeugung nach, von allen Assyriologen nicht richtig gedeutet worden, wenn sie aus denselben eine Schöpfung des Himmels vor der Erde herauslesen, weshalb ihnen auch der Hauptinhalt dieser Schlußzeilen unverständlich bleibt. Diese inschriftlichen Worte „ihre Hälfte stellte er auf, ließ sie den Himmel beschatten. Er zog einen Riegel davor, stellte Wächter hin, ihre Wasser nicht hinauszulassen bestellte er sie", finden ihre richtige Deutung nur durch den Vergleich mit Ijob 26, 8 – 10. „Er band das Wasser in seine Wolken und das Gewölk barst nicht darunter. Er verschloß des Thrones Fläche, breitete sein Gewölk darüber" und 38, 8—11: „Mit Türen hat er das Meer gesperrt, als es hervorbrechend aus dem Schoße kam. Da ich Gewölk machte zu seinem Kleide und Nebel zu seiner Windel. Und ihm bestimmte mein Gesetz, und es hinstellte als Riegel und Türen. Indem ich sprach: bis hierher kommst du und nicht weiter und hier stehe es dem Trotze deiner Wogen". Diese biblischen, wie die inschriftlichen Worte zeichnen in schwungvoller poetischer Form die Zurückdrängung des ursprünglich den ganzen Weltenraum füllenden Urmeeres, das zum Zwecke des Sichtbarwerdens der Erde geschah, vgl. I. M. 1, 9 sowie die Bildung der den Himmel beschattenden Wolken aus den von der emporsteigenden Erde verdrängten Wassermassen.

Der Kampf der weltbildenden Lichtgottheit gegen die Göttin des finstern Urmeeres, welcher im keilschriften Texte mit meisterhafter Lebendigkeit und in farbenreichen anschaulichen Bildern gemalt, und welcher dortselbst als das glänzendste Zeugnis für die Unbegrenztheit der Macht Gottes über die Naturgewalten bezeichnet wird, hat sich in der jüdischen Ueberlieferung, Baba batra 74, 2 besonders aber Midr. rab. 1, 4 in allen Einzelheiten erhalten, nur daß dort natürlich nicht von der Meeresgöttin, sondern vom Genius des Meeres die Rede ist.

Dieselbe mündliche Tradition macht uns darauf aufmerksam, daß auch die Bibel auf diesen Kampf anspielt. Vgl. z. B. Jjob 26, 12. „Mit seiner Stärke schlug er das Meer und mit seinem Verstande zerschlug er den Meeresengel". (Vgl. auch Z. 136 Tafel V des keilschriftlichen Schöpfungsberichtes „ihren Rumpf teilte er indem er Ideen ersann". Der Genius des Meeres wird in der Bibel רהב genannt, vgl. Baba-bathra ibid. שר של ים רהב שמו). Auch der Helfershelfer des Meeresgenius, עוזרי רהב wird in der Bibel Erwähnung getan, u. zw. in denselben poetischen Anspielungen. Vgl. Psalm 89, 11. „Du hast niedergetreten wie einen Erschlagenen den רהב, mit dem Arm deiner Macht zerstreut deine Feinde" (vgl. Z. 105—106. ibid. „Nachdem er Tihamat, welche voranging, besiegt hatte, lief ihr Heer auseinander, zerstreute sich ihre Streitmacht"). Ebenso Jjob 9, 13. „Gott wendet nicht seinen Zorn, unter diesem sinken hin die Helfer des רהב. Die Helfer des רהב werden oft auch Seeungetüme לויתן. Jesaj. 27, 1. Psalm 74, 12 oder תנין, Jjob 7, 12. „Bin ich ein Meer oder ein Seeungeheur, daß du mir nachstellst?!" vgl. auch Jesaja ibid. und 51, 9. Psalm. ibid. 13. Auch die Zurückdrängung des Urmeeres, bezw. sein Durchbruch, um die Erde emporsteigen zu lassen, wird Psalm 104, 6—9, [1]) als ein Kampf Gottes gegen dasselbe bezeichnet. Dies hat veranlaßt, daß die biblische Poesie an die Schilderung dieser Teilung des Urmeeres, auch die Erinnerung an die Meeresspaltung nach dem Auszuge aus Aegypten knüpft, vgl. Jesaja 51, 9—10, ebenso wird der übermütige Pharao jenen kecken Seeungetümen gleichgestellt. Ezechiel 29, 3. 32, 2.

Es klingt geradezu unglaublich, wenn die übliche Apologetik es unternimmt, jegliche Beziehung zwischen den zitierten biblischen Sätzen und dem keilschriftlichen Schöpfungsepos zu bestreiten. Wieso man auch Stellen, wie Psalm 89, 10. 104, 6. Jjob 9, 13., 26 12. 38, 8, die ausschließlich von der Weltschöpfung reden, und nicht einmal anknüpfungsweise auf das Ereignis am roten Meere anspielen, auf Pharao und die Aegypter beziehen

[1]) „Die Flut hattest du wie ein Tuch darüber ausgebreitet, auf den Bergen standen die Wasser. Vor deinem Geschrei flohen sie, vor deiner Donnerstimme erbebten sie."

will, ist ganz unerfindlich. Die erwähnten Talmud- und Midraschstellen, welche nicht nur diese ursemitische Schöpfungslehre tradieren, sondern auch die genannten biblischen Sätze entsprechend interpretieren, führen diese apologetischen Kunststücke ad absurdum.

Wie wollen übrigens konservative jüdische Gelehrte, die es als ihre heiligste Aufgabe betrachten, alles Babylonische mit Kot und Schmutz zu bewerfen, jene talmudischen Notizen sich erklären? Haben jene größten Geistesführer der talmudischen Epoche, der berühmte Tanaite, Raaw und der illustre Amoräer Rabbi Jehuda nichts besseres zu tun gewußt, als lächerliche Plagiatoren ihrer zeitgenössischen babylonischen Heiden zu werden, ihre mythologischen Possen im Judentum zu kolportieren, und dies noch dazu mit allen Details der anstößigsten Anthropomorphismen? (vgl. z. B. zu dem keilschriftlichen Berichte, wonach Marduk die getötete Tihamat mit den Füßen tritt, die talmudischen Worte בעט בו והרגו u. A.).

Hierfür gibt es religionsgeschichtlich keine andere Erklärung, als die bisher vielfach bewiesene Behauptung, daß die jüdischen Weisen, viele ursemitische Allegorien, welche auch in Israel heimisch waren, bei den Babyloniern wiedererkannt haben.

XVII.

Altsemitisches Heidentum.

Schon die beiden zuletzt behandelten Momente, nämlich die Kerubim und die allegorische Darstellung des Schöpfungsaktes, ganz allein, — müßten jedem Leser genügen, um von der Unzulänglichkeit der allgemein üblichen Apologetik sich voll und ganz zu überzeugen. Die Kerubimbilder in allen ihren Schattierungen, sowie die himmlischen Wagen und Rosse, ferner die allegorischen Darstellungen des Kampfes der Elemente gelegentlich der Entstehung der Erde, finden sich in derselben Weise, in Wort und Bild bei fast allen Kulturvölkern des Altertums. Wie die alten Aegypter, Inder und Parsen, so kennen auch die ältesten Völker Kleinasiens und die Griechen, sowohl die geflügelten Menschen- und Tierfiguren, auf denen die Gottheit einherfährt, als auch den gewaltigen Kampf der weltschöpfenden Gottheit gegen Fisch- und schlangenartige Ungetüme. Jedem Eingeweihten war die Aehnlichkeit dieser Allegorien mit den entsprechenden biblischen von jeher bekannt, und die Verwandtschaft derselben hat noch niemand zu bezweifeln gewagt. Wenn die populäre Apologie die Frage der Beziehungen zwischen diesen biblischen Metaphern einerseits und jenen ägyptischen, indischen und parsischen Bildern andererseits bis jetzt sehr wenig in ihren Bereich gezogen hat, so liegt der Grund einzig und allein darin, daß die Kenntnis der Religionen jener alten Völker nicht in dem Maße wie die babylonische in unsere Volkskreise gedrungen ist. Würde die antibiblische Kritik die parallelen Kerubim- und Drachenkampfbilder sämtlicher Kulturvölker des Altertums der Bibel gegenüberstellen, dann käme die übliche Apologetik in keine kleine Verlegenheit. Denn, daß solche schöne religionsphilosophische Allegorien, die der

ganzen alten Kulturmenschheit geläufig waren, gerade dem Judentum unbekannt gewesen sein sollen, wird kein denkender Mensch annehmen. Ebensowenig hätte die Behauptung Gehör gefunden, daß die alten Inder, Parsen usw. schon in jenen frühen vorisraelitischen Perioden bei der damals noch nicht existierenden jüdischen Bibel eine Anleihe erhoben haben. Die jüdische Religionswissenschaft hätte dann nicht umhin können, die Verwendung heidnischer Metapher in der Bibel zu gestehen.

Nun haben die babylonischen Ausgrabungen hier eine ungeahnte glückliche Wendung herbeigeführt, und sämtliche Vertreter der ägyptischen, indischen, parsischen, griechischen usw. Religionswissenschaft haben heute die Abhängigkeit dieser Religionsanschauungen von den alten Babyloniern einstimmig anerkannt. Die jüdische Ueberlieferung trägt somit einen glänzenden Sieg davon; denn die allerfrühesten Verkünder der Gotteserkenntnis erscheinen wirklich nur dort, wo sie nach der biblischen Tradition gesucht werden müssen, und sowohl die Kerubim wie die andern Allegorien erweisen sich als die ureigensten Güter der ältesten semitischen Generationen, bei welchen die israelitische Ueberlieferung eine höhere Gottesanschauung voraussetzt.

Anstatt nun dieses herrlichen Sieges der jüdischen Ueberlieferung sich zu freuen und der Inschriftenforschung, die durch ihre unsägliche Mühe und Anstrengung diesen Sieg ermöglicht hat, mit Gefühlen voller Dank gegenüber zu stehen, sind die neuern Apologeten noch päpstlicher als der Papst selbst und schneiden, in ihrem Eifer gegen Delitzsch, den Faden durch, den die Bibel selbst zwischen sich und dem Ursemitismus gesponnen hat. Wenn die Bibel in den ältesten semitischen Geschichtsperioden hervorragende Gestalten wie Henoch, Noah, Sem, Eber, Malki-zedek u. a., sowie auch Kreise, denen göttliche Offenbarung zuteil wurde (I. M. 25, 22 f.), voraussetzt, und wenn ferner die mündliche Ueberlieferung in jenen Epochen Gelehrtenzünfte kennt, denen Israels Patriarchen ihre höchsten Wahrheiten verdanken, müßte da das auf dem Boden seiner Ueberlieferung basierende Judentum nicht geradezu erwarten, daß in den Tausenden inschriftlichen Denkmälern

aus jenen frühesten Tagen sich sichere Spuren der höheren Religionsanschauungen wiederfinden werden? In Berücksichtigung der Lehre des Talmuds, nach welcher diejenigen Völker, die Gott als den „Gott der Götter" bezeichnen, nicht mehr als Götzendiener zu betrachten sind, (Chulin 13, 2. עכום שבחו"ל לאו עובדי ע"ז הן דקרי לי אלהא דאלהיא, vgl. auch Aboda-sara, 6, 1. 65, 1. wo aus der Ueberreichung der Geschenke seitens großer Talmudweisen an ihre heidnischen Freunde, an verschiedenen Feiertagen, deutlich zu ersehen ist, daß sie diesen heidnischen Cultus nicht mehr einem Götzendienste gleichgestellt haben), dürfen wir auch die in den Inschriften uns entgegentretenden ursemitischen Weisen, u. z. nicht nur solche, für die Sin, Schamasch, Nebo, Raman und viese andere Götter e i n s waren in dem Marduk genannten höchsten Gotte, sondern auch jene, die in den verschiedenen Göttern reale Wesen sahen, — nicht mehr als wirkliche Götzendiener ansehen; da auch sie den Hauptgott, in dem sie den „Schöpfer des Himmels und der Erde" sahen, אבו אלנו, שרו אלנו, אלו אלנו, Gott der Götter, König der Götter, Vater der Götter u. a genannt haben, dem gegenüber alle andern Gottheiten eine subordinierte Stellung einahmen. Der auf dem Boden der biblischen Gottesanschauung Stehende muß jenen W i s s e n d e n des Ursemitismus, jenen unentwegten Gottsuchern, deren tiefreligiöses Empfinden aus den inschriftlichen Psalmen so sehr warm zu uns spricht, und deren höheres Streben in Ethik und Moral wir so außerordentlich bewundern müssen, mindestens so viel Gottesnähe zutrauen, als den biblischen Heiden, wie Abimelech, Laban, Bileam, welchen sichelich der reine Monotheismns fremd war. (Vergl. I M. 20, 1. 31, 24. besonders aber 29. 30. 53. und IV. M. 22, 9. f.). Abraham, der einem Malki-zedek priesterliche Ehren erwies, hat die ursemitische Religionsanschauung wohl mehr respektiert, als die moderne Apologetik es tut; da auch Malki-zedeks El-eljon nichts anderes als der aus den palästinensischen Inschriften jener Zeit bekannte שרו אלנו war.

Der große Talmudweise, Rabbi Eliefer, der bei Himmel und Erde schwört, daß die Erlangung des göttlichen Geistes keinesfalls von der philosophischen Reinheit des Gottesbegriffes abhängt, (Pirke de Rabbi Eliefer 15.

מעיד אני עלי שמים וארץ שבין איש בין אשה בין גוי בין ישראל בן עבד בין שפחה בין כשר בין ממזר הכל לפי מעשיו רוה״ק שורה עליו) würde ebenfalls die urbabylonischen Religions- und Gesetzeslehrer anders beurteilen, als es heute Mode ist, und er würde ebensowenig eine Trübung der biblischen Gebote und Religionslehren darin erblicken, daß man dieselben teilweise auch bei jenen Geistesführern der Urzeit nachweist. Nicht von der mathematischen Präzision, sondern von der ethischen Höhe des monotheistischen Gottesbegriffes hängt alles ab. Eine wahrhaft ethische Gottesvorstellung wird aber nur vom banalen Polytheismus ausgeschaltet, weil hier die vielen meist coordinierten Götter, gleich den verschiedenen Naturkräften und Naturerscheinungen, welche sie personifizieren, einander bekämpfen, hassen, verfolgen und hintergehen und somit, wie die Götter Griechenlands, das Vorbild alles Lasters werden. Wohl hatten auch die Pantheons anderer Völker ihre Hauptgötter aufzuweisen. Allein jene galten nur als die Stärksten und Mächtigsten, standen aber zu den andern Göttern nicht in einem superordinierten Verhältnis, als, daß die andern Götter lediglich als ihre Boten und Willensvollstrecker gelten könnten. Wären es nicht die zahlreichen religions- und kulturgeschichtlichen Momente, welche, wie in den ersten Capiteln dieser Abhandlung gezeigt, am Beginne der Geschichte uns den Glauben an einen einzigen Gott mit Bestimmtheit zeigen, wir würden uns alle Geisteserleuchteten der Urzeit in dem henotheistischen Bilde der keilschriftlichen Psalmen und Gebete vorstellen, ohne darin einen religionsgeschichtlichen Widerspruch zu finden, daß die biblische Tradition in ihnen Träger des heiligen Geistes sieht.

XVIII.

Biblische und ursemitische Engellehre.

Die bisherige Betrachtung des ursemitischen Gottesbegriffs, wie er uns in den ältesten inschriftlichen Hymnen und Psalmen entgegentritt, und der überall nur als ein Henotheismus, als eine Verehrung des Obersten unter den Göttern, nirgends aber als ein reiner Monotheismus erscheint, führt uns zu einem der schwierigsten Probleme der ganzen jüdischen Religionswissenschaft, nämlich zu der seit Jahrhunderten lebhaft erörterten Frage des Henotheismus in der biblischen Gottesanschauung. Schon im Talmud (Sanhedrin 38, 2) ist diese Frage, wenn auch keinesfalls in erschöpfender Weise, behandelt worden. Eine nähere Berücksichtigung der zahlreichen hierfür im Betracht kommenden biblischen Stellen zeigt uns, daß dieses Problem in der Tat nicht so leicht zu lösen ist, als man beim ersten Blicke glaubt. Stellen wie II M. 12, 12. IV M. 33, 4 ובכל אלהי מצרים אעשה שפטים, worauf auch II Sam. 7, 23 אשר פדית ממצרים גוים ואלהי׳ sich bezieht, ferner Jesaj. 19, 1 ונעו אלילי מצרים מפניו. Jerem. 46, 25, הנני פוקד על אמון . . . מנא ועל אלהיה, II Chronik 28, 23. אלהי דמשק המכים בו, V M. 10, 17 אלהי האלהים und nicht zu allerletzt die zahlreichen Aussprüche der Psalmisten, so z. B. Cap. 86, 8. אין כמוך באלהים, 89, 7 כי מי בשחק יערוך . . . . ידמה . . . בבני אלהים, 95, 5 גדול על כל אלהים, 96, 4. נורא הוא על כל אלהים, 97, 7. השתחוו לו כל אלהים, 135, 5 . . . . גדול מכל אלהים, 136, 2. הודו לאלהי האלהים, 138, 1. נגד אלהים אזמרך, sowie die zahlreichen Punkte, in denen von den אלים und בני אלים die Rede ist, vrgl. z. B. II M. 15, 11. Psalm 29, 1. und V M. 32, 12 ואין עמו אל נכר, u. a., haben schon sehr viele konservative Bibelforscher zu der Ueberzeugung verleitet, daß das biblische Israel von einer rein monotheistischen Gotteslehre noch ganz entfernt gewesen sei, und daß selbst

die Propheten, wie die sonstigen Geistesführer des alten Israel, in den andern Göttern wohl dem Gotte Abrahams unterordnete und daher einer göttlichen Verehrung nicht würdige Wesen erblickt haben, daß sie aber ihre reale Existenz keinesfalls geleugnet hätten.

Diese Auffassung bildet heute die Grundlage der gesamten modernen, auch der positiv gerichteten, biblischen Religionswissenschaft und gilt somit als das unwiderleglichste Argument für die Lehre der Entwicklung innerhalb des biblischen Gottesbegriffs. Der Vergleich mit dem ursemitischen Henotheismus hat diese evolutionistische Auffassung von der allmählichen Entfaltung der Gottesanschauung unter den Geisteserleuchteten des biblischen Israels noch ziemlich verhärtet. Der Fortschritt der Propheten gegenüber den altbabylonischen Priestern und Wissenden soll, so wird allgemein behauptet, lediglich darin bestehen, daß in Babylon die Adoration der sekundären Götter keinesfalls verboten war, weshalb auch diese als babylonische Götter gegolten haben, während Israel nur den einen Gott als den Seinigen betrachtete und daher in allen andern Gottheiten nur אלוהי העמים „Götter der Völker", denen Israels Gott weit überlegen ist, gesehen hat, ohne denselben den Besitz einer höheren Gewalt irgendwie abzusprechen. Das nachexilische Israel erst soll die Nichtigkeit und die Irrealität der andern Gottheiten erkannt und so den absoluten Monotheismus begründet haben.

Wie verhält es sich nun in Wirklichkeit mit dem Henotheismus der Bibel? Schon die Berücksichtigung, daß in dem selben Deuteronomium, in welchem Gott als der אלהי אלהים bezeichnet wird (10, 17.), auch der absoluteste und reinste Monotheismus in den Worten (4, 39). וידעת היום והשבות אל לבביך כי ד׳ הוא האלהים בשמים ממעל ועל הארץ מתחת אין עוד deutlich zum Ausdruck kommt, genügt vollauf um die Behauptung vom biblischen Henotheismus ad absurdum zu führen. Dasselbe ergibt sich auch aus Psalm 96, 4, woselbst auf die von der Kritik henotheistisch gedeuteten Worte נורא הוא על כל אלהים die Ergänzung כי כל אלהי העמים אלילים folgt.

Die einzige und allseitig befriedigende Lösung dieses ältesten Rätsels der biblischen Religionsgeschichte ist m.

E. nur dann zu finden, wenn man hier die biblische Engellehre heranzieht und diese mit der ursemitischen vergleicht. Was uns in der biblischen Engellehre, die nach I. M. 22, 11 f. 28, 12. 31, 11. 32, 2 f. vorbiblischen Ursprungs ist, besonders auffällt, ist, daß die Engel öfters ד' und אלהים genannt, (I M. 18, 1. 3. 32, 29. vrgl. hierzu Hosea 12, 4. 5), daß sie ferner I M. 16, 7. 13 sehr häufig mit Gott identifiziert werden, I M. 22, 11. 12. 31, 11. II M. 3, 2—4 und zuweilen nicht etwa als bloß flüchtige Boten, sondern als Repräsentanten Gottes auf Erden erscheinen vrgl. II M 23, 20—22, worauf nach der Auffassung der Alten, Josua 5, 13 sich bezieht. Die biblischen Engel erscheinen aber, trotz ihrer Abhängigkeit von Gott, in solch auffallend selbstständiger Stellung, daß sie nicht nur ewig mit ihrem Verwaltungsamte verknüpft bleiben, (Daniel 10, 13. 20. 21. שר פרס שר יון מיכאל שרכם), sondern, daß dieselben nicht selten sich zu Handlungen verleiten lassen, welche dem Willen Gottes zuwider sind, vrgl. z. B. I M. 6, 1 f. Daniel ibid. 13. 21. Der Talmud kennt außer dem mit der Leitung der ganzen Welt betrauten Engel שר העולם, auch noch besondere Engel des Meeres, des Feuers, des Todes, der Hölle, des Regens, des Getreides, des Hagels, der Schwangerschaft, des Traumes u. s. w. (Vgl. Jebam. 16, 2. Sanh. 94, 1. Aboda-sara 3, 2. Chulin 60, 1. Erchin 15, 2. Niddah 16, 2. Erubim 118, 1. 2. Pesachim 118, 1. Tanit 1, 2. 25, 2. Ketubot 77, 2. Bababatr. 74, 2 u. a.) Die Selbstständigkeit der Engel, die zuweilen bis zur Widerspenstigkeit gegen Gott sich steigert, ist im Talmud und Midrasch in weit ausgedehnterem Maßstabe, als in der Bibel zum Ausdruck gebracht. Vgl. die an I M. 6, 1 f. sich knüpfenden Schilderungen des Midrasch, sowie die oben zitierte Empörung des Meeresengels.

Die vielfach behandelten biblischen Stellen, wie הלכו אלהים, אלהים קרובים, נגלו אליו האלהים, הבה נרדה, נעשה אדם (I M. 1, 26. 11, 7. 35, 7. V M. 4, 7. II Sam 7, 23), welche als für den Monotheismus anstößig angesehen wurden, und bei deren letzte der Talmud, Moses beim Niederschreiben derselben sich weigern läßt, setzen einfach die stete Anwesenheit der Engel in der Nähe Gottes, sowie ihre gelegentliche Mitwirkung bei seinen Handlungen

voraus. Der talmudische Ausdruck hierfür lautet: אין הקב״ה עושה דבר אא״כ נמלך בפמליא שלו (Sanhedr. 38, 2).

Wie aber die für den menschlichen Beistand und seine Anleitung zum Guten bestimmten Engel öfters אלהים genannt werden, so sollen, nach der Behauptung der apokryphischen Schriften, Baruch, Tobias, Jubiläuen, sowie nach Philo, Josephus und der berühmtesten Kabbalisten, unter אלהים אחרים „fremde Götter“ die bösen, unreinen und unglückbringenden Engel zu verstehen sein. Tatsächlich wird II. Sam. 24, 1. im Gegensatz zu I. Chr. 21,1. auch der Satan durch אלהים wiedergegeben, was soviel sagen will, als, daß auch die bösen Kräfte nur nach dem göttlichen Willen handeln.

Viele biblische Stellen lassen auch unzweideutig erkennen, daß nach biblischer Anschauung auch die gestirnte Welt der Aufsicht der Engel untersteht, bezw. daß jedes Gestirn einem besonderen Engel zugeteilt ist. Dies geht auch schon daraus hervor, daß beide, Engel wie Sterne, durch צבא השמים „Heer des Himmels“ bezeichnet werden. Vgl. Josua 5, 14. Jesaj. 24, 21. I. Kön. 22, 19. Psalm 103, 21. 148, 2. und Neh. 9, 6.

Dieses Ergebnis bietet uns die einfachste und einleuchtendste Lösung jenes schwierigen Problems des „biblischen Henotheismus.“ Da die Engel, nach der biblischen Lehre, reale himmlische Wesen sind, die auch אלהים genannt werden, so entspricht es ganz der Erwartung, daß die biblische Poesie in der Schilderung der Erhabenheit Gottes es mit großer Vorliebe hervorhebt, daß selbst die hohen göttlichen Wesen, die heiligen Bewohner des himmlischen Reiches, sich vor ihm beugen, ihm in Ehrfurcht huldigen und seine unendliche Größe und Erhabenheit bewundern. Die begeisterten psalmistischen Lobsprüche, wie נורא הוא על כל אלהים; אין כמוך באלהים; גדול מכל אלהים u. d. g. m. geben nur Szenen wieder aus dem Bilde der göttlichen himmlischen Umgebung, wie es Jesaja 6, Ezechiel 1. u. a. entworfen haben. Ebenso sind die an die בני אלהים genannten Engel (I. M. 6, 1) gerichteten Aufforderungen, die Herrlichkeit Gottes zu verkünden, (Psalm 29, 1.) zu verstehen.

Da nun ferner nach biblischer Anschauung nicht nur die gesamte Natur und ihre Erscheinungen, sondern auch

die einzelnen Völker bestimmten Engeln unterstellt sind, (Daniel 10 שר ישראל ,שר פרס ,שר יון vergl. auch im Talmud שר אדום ,שר ישמעאל u. ä.), so ist die öftere Betonung des göttlichen Charakters, als אלהי האלהים als des alleinigen und einzigen Gottes, dem auch die himmlischen Repräsentanten aller Völker unterordnet sind, umso begreiflicher.

Daß solchen himmlischen Genien, denen ein dauerndes Verwaltungsamt übertragen wird, auch eine gewisse Selbstständigkeit des Handelns zuerkannt werden muß, haben wir bereits gesehen. So ist es von diesem Standpunkte auch selbstverständlich, daß die Geschicke der Völker, die günstigen wie die ungünstigen, in der Hauptsache wenigstens, auf das Conto ihrer himmlischen Vertreter gesetzt werden. Daher spricht der Chronist (II 28, 23) von den אלהי דמשק, die den Ahas verfolgt haben, und ebenso sind Jephtas Worte (Richter 11, 24) את אשר יורישך כמוש אלהיך ganz im Sinne des biblischen Verfassers gesprochen. Der osteuropäische Jude, der auch die heutigen politischen Verhältnisse im Lichte seiner Religionsanschauung zu betrachten gewohnt ist, huldigt, gemäß Daniel 10 und der entsprechenden Lehren der nachbiblischen und talmudischen Literatur, der Ueberzeugung, daß während jedes Krieges, auch die himmlischen Beschützer der betreffenden Völker mit einander im Kampfe verwickelt sind, und ebenso erwartet er so den Ausgang des Krieges von dem Siege, bezw. von der Niederlage des betreffenden Genius.

Aus der Lehre von der himmlischen Repräsentanz der Völker folgt mit logischer Konsequenz, daß wenn Gott irgend ein Volk dem Untergange weiht, er dementsprechend auch den himmlischen Beschützer desselben Volkes der Vernichtung preisgiebt. Demgemäß hat Gott, nach II M 12, 12 IV M 33, 4., auch die Schutzengel Aegyptens אלהי מצרים gerichtet, wie sie auch später, bei der Eroberung Aegyptens durch die Assyrer und Perser, vor Gottes Strafgericht ins Wanken geraten sind, (Jesaja 19, 1 Jerem. 46, 25.)

Hat aber somit die Bibel, die Realität der Genien aller Naturkräfte und ihrer Erscheinungen, sowie der himmlischen Beschützer der Völker anerkannt, so ist ihnen damit biblischerseits ein gewisser Grad von Macht und Wirkungsmöglichkeit verliehen, sodaß es für den Menschen in jedem

Falle von Vorteil ist, diese göttlichen Wesen für sich günstig zu stimmen. Würde selbst die Bibel das Wesen und den Charakter der Engel auf die Botennatur im engsten Sinne beschränken, so müßte auch dann noch zu folgern sein, daß sich der Mensch stets, um die Fürsprache der Engel bei Gott bemühen soll, wie ja das Judentum auch heute noch gelegentlich die Vermittlung der Engel anruft. Allein die Bibel hat, wie oben gezeigt, den Engeln eine gewisse Selbstständigkeit eingeräumt, sodaß durchgreifende Aenderungen innerhalb ihres Verwaltungsbereiches ihren guten Willen voraussetzen, — ein Moment, das in der talmudischen und besonders in der kabbalistischen Literatur zu weitgehenden Konsequenzen geführt hat, — und dementsprechend muß der auf biblischem Boden stehende Jude dem an solche göttliche Wesen gerichteten Gebete besondere Bedeutung zuerkennen. Wenn daher die Bibel (Psalm 96, 4.) die Genien der Völker אלילים nennt, so beweist ja schon die vorangehende Hervorhebung נורא על כל אלהים, daß die hergebrachte Uebersetzung von אלילים = „Nichtigkeiten" eine absurde ist; da es ausgeschlossen ist, daß der Psalmist die Erhabenheit Gottes über die heidnischen Nichtigkeiten rühmend betont hätte. אליל ist die in den Keilschriften selbst bereits vollzogene Assimilation des אֶנליל, des ältesten sumerischen Namens des internationalen בל, בעל, und galt daher im biblischen Israel als die allgemeinste und häufigste Bezeichnung jedes banalen heidnischen Gottes. Ebenso falsch ist es, die spöttischen Worte des Psalmisten (135, 15.) עצביהם כסף וזהב מעשי ידי אדם, auf die heidnischen Gottheiten überhaupt zu beziehen, wenn vorher, Vers 5. Gottes Erhabenheit über dieselben so nachdrücklich hervorgehoben wird. Der Hohn des Propheten bezieht sich lediglich auf den Bilderdienst im eigentlichen Sinne, wie er selbst heute noch in Rußland, unter der Maske des Christentums, grassiert, und wie er im alten Rom und bei den noch ältern heidnischen Völkern heimisch war.

Die so gewonnene Ueberzeugung, daß die Realität der Genien der Völker, Gestirne und aller Naturerscheinungen von der Bibel überall vorausgesetzt und auch אלהים und אלהים אחרים genannt werden, findet ihre Bestätigung in

der Beobachtung, daß das elementare Verbot des Dekalogs (I. M. 20, 3) .... לא יהיה לך אלהים אחרים, nicht mit der Irrealität jener „fremden Götter", sondern durch לא יהיה לך. שאני לבדי: רשב״ם .אל קנא motiviert wird. Vrgl. רמב״ן: יקנא בהם השם כאשר האיש מקנא באשתו und הוצאתיך כלכתה לאחרים. Ebenso gründet sich das fernere Verbot לא תעשה לך פסל ..... אשר בשמים ממעל ..... auf der oben präzisierten Anschauung von der Verknüpfung der Gestirne mit den Genien, welche beide צבא השמים genannt werden. כי יש גם למזלות שרים שוכנים באויר כמלאכים בשמים יודעים בעתידות (רמב״ן zur Stelle). vergl. auch Ibn-Esra ibid. Demnach kann die deuteronomistische Mahnung (4, 39.) בשמים ממעל ועל הארץ מתחת אין עוד nur das Vorhandensein anderer Gottheiten, keinesfalls aber das der himmlischen Wesen ausschließen.

Mit seiner Motivierung אל קנא und אשר הוצאתיך beschränkt das genante zweite dekalogische Gebot seine Vorschrift nur auf Israel und impliziert gleichsam die Erlaubnis der Verehrung jener אלהים אחרים und צבא השמים für jeden Nichtisraeliten. Denn sind die himmlischen Beschützer der Völker, als סוד קדושים und מחנה אלהים (I. M. 32, 2 Psalm 96, 4) für diese Aufgaben von Gott selbst geschaffen, dann kann das biblische Gesetz konsequenterweise in der Verehrung jener himmlischen Wesen seitens der Völker kein Unrecht erblicken. Nur von Israel, welches die göttliche Gnade in besonders großem Maße genossen hat, wird gefordert, daß es neben Gott keinem höheren Wesen sonst Adoration entgegenbringen soll. Der unvermittelte Eingriff Gottes bei der Befreiung aus Aegypten wird damit motiviert, daß die Niederlage Aegyptens nur durch die vorangegangene Ueberwindung von Agyptens Schutzengel, was nur Gott allein vermocht hat, möglich war. Vergl. רמב״ן zu V. M. 4, 20. והוציא אתכם ממצרים כנגד שריהם שעשה בהם שפטים ולולא שהפילם לא הייתם יוצאים כי הי׳ הם במעלתם שלא תצאו.

Aus dieser Anschauung aber, nach welcher das Bestreben der Völker, die Gunst ihrer himmlischen Beschützer durch Gebet, Opfer u. s. w. zu gewinnen, keinesfalls ein gottwidriges Handeln sein kann, zumal wenn diese Völker die Existenz des höchsten Gottes nicht leugnen, ergiebt sich der in V. M. 4, 19. zum Ausdruck kommende Gedanke,

daß nämlich Gott selbst jene himmlischen Wesen den Völkern als Verehrungsobjekte zugewiesen habe, אשר חלק להם, ganz von selbst, und die von Delitsch in so bitterem und gehässigem Tone erhobene Anklage gegen diesen biblischen Ausspruch, erweist sich somit als völlig unbegründet. Es ist kein „national partikularistischer Monotheismus", der hier zum Ausdruck kommt, wie Delitsch behauptet, und diese Stelle besagt keinesfalls, daß „der Gestirn- und Götzendienst der Völker unter dem ganzen Himmel ein von Gott selbst gewollter und angeordneter" ist. Es ist an dieser Stelle nicht von einem rohen Fetischismus die Rede, sondern von den himmlischen Repräsentanten der Gestirne, welche Ijob 38, 7 בני אלהים, Jesaj. 24, 21. Psalm 103, 21. 148, 2 צבא מרום und צבאות ד' genannt werden, und die nach 1 Kön. 22, 19. Dan. 4, 14. im Rate Gottes sitzen. An die Macht und die Wirkung dieser Genien hat der auf dem Boden seiner Religionsanschauung stehende Jude niemals gezweifelt, wenngleich die Adoration für solche himmlische Wesen ihm strengsten untersagt war und ist. Wenn sämtliche Propheten Israels überzeugt waren, daß auch die Heiden einst zur Verehrung des einzigen Gottes gelangen werden, so waren dies eben Zukunftsideale, die sie von der ferneren Entwicklung erwarteten, was aber keinesfalls ausschließt, daß die Völker auch schon auf diesen Vorstufen die Nähe Gottes erlangen können. Wie der heutige Jude einerseits die Verwirklichung des göttlichen Planes darin sieht, wenn das Christentum und der Islam hunderte Millionen Menschen aus dem Heidentum erlöst haben, andererseits aber überzeugt ist, daß diese Religionen zur reinen Höhe des Judentums sich erst in der Zukunft erheben werden, so hat auch die Bibel für ihre Gegenwart es mit dem göttlichen Erziehungsplan vereinbart gefunden, daß die eines absoluten Monotheismus noch nicht fähigen Heiden jenen himmlischen Wesen huldigen, während sie andererseits für die messianische Zukunft bei allen Völkern lediglich die Verehrung des einzigen Gottes erwartet. Deuteron. 7, 2 f. 16. fordert wohl eine schonungslose Ausrottung der Urbewohner Palästinas, aber nicht, wie Delitzsch meint, wegen desselben Götzendienstes, der nach 4, 19 ein von Gott gewollter ist, sondern wegen der gräßlichen Gottlo-

sigkeit und der völligen moralischen Gesunkenheit, welche bis zum rohesten Fetischismus und dem Menschenopfer entartet war. Vergl. V. M. 12, 31. 29, 16. u. ö.

Diese auf der biblischen Engellehre basierende Auffassung von den אלהים אחרים wirft ein ganz neues Licht auf die israelitische Religionsgeschichte der biblischen Zeit. Wenn wir wissen, daß die alten Israeliten, trotz ihrer unentwegten Anhänglichkeit an dem Gotte ihrer Väter, den sie als den höchsten anerkannt haben, stets auch noch von den andern Göttern nicht lassen wollten, so hat die hyperradikale Kritik darin eine unüberbrückbare Kluft zwischen dem pentateuchischen Gesetze und der biblischen Geschichte erkannt, und sich so genötigt gesehen, die biblische Religionsgeschichte auf den Kopf zu stellen. Die neuen jüdischen Funde aus Assuan und Elephantine haben jene evolutionistische Methode zu schanden gemacht und haben gezeigt, daß biblische Israeliten, nicht nur trotz ihrer treuen Anhänglichkeit an dem אלהא שמיא, sondern auch trotz ihrer genauen Bekanntschaft mit dem biblischen Gesetze, andere Gottheiten verehrt haben.

Jene jüdischen Inschriften haben uns, als Urkunden aus biblischer Zeit, die in der Bibel überall zutage tretende, von der extremen Kritik aber stets bestrittene Harmonie der Gegensätze im Geiste der biblischen Israeliten, deutlich vor Augen geführt, sie haben uns aber keine Lösung dieses religionspsychologischen Rätsels gegeben. Dieses bietet uns aber die Betrachtung der biblischen Engellehre. Wenn wir z. B. sehen, wie der Talmud und die religiöse Literatur des Mittelalters der von der Bibel dem Götzendienste gleichgestellten Astrologie huldigten, so ist die Erklärung, daß sie den herrschenden Anschauungen ihrer Zeit nicht widerstehen konnten, keinesfalls hinreichend, um dieses Rätsel zu lösen. Dagegen aber wird uns die Sache verständlicher, wenn wir noch dazu nehmen, daß auch die Bibel, die die Astrologie verpönt, an die reale Existenz der mit den Gestirnen verknüpften Genien festhält, und ihnen, wie allen ein Verwaltungsamt innehabenden Engeln, eine gewisse Wirkungsmöglichkeit zuerkennt. Vom Standpunkte dieser Anschauung ist natürlich die Verlockung zur Huldigung der Astrologie eine weit

größere und unwiderstehlichere, als wenn die Realität jener Genien ganz geleugnet würde. Nur so begreift man es, daß die palästinensischen Emigranten des Jeremias, auf der einen Seite beim Gotte Israels schwören (44, 26), in dem Propheten dieses Gottes ihren zuverläßlichen Führer sehen, auf der andern Seite aber, diesem Propheten gegenüber, die hohe Bedeutung des Kultus der Sonne, der Königin des Himmels, mit der schärfsten Dialektik verteidigen. Daß sie bei ihrem unerschütterlichen Gottesglauben davor nicht zurückschauderten, erklärt sich nur dadurch, daß der Glaube an die Realität des himmlischen Genius jenes Gestirnes von der biblischen Gottesanschauung keinesfalls ausgeschlossen wird, weshalb auch der Weg zum Uebertritt des Verbotes der Adoration jenes himmlischen Wesens nur ein kurzer ist. Oder können die elephantinischen Juden, welche gefastet und geweint haben, als sie in der Darbringung der עולה ומנחה ולבונה an den אלהא שמיא behindert wurden, und welche ferner biblische Gesetze im Wortterte zitierten, in den andern Gottheiten etwa mehr, als blos höhere intelligible Substanzen, denen sie, gleich den sonstigen Engeln, manchen Einfluß auf bestimmte Naturkräfte zutrauten, verehrt haben? Auch sonstige auffällige Erscheinungen der biblischen Religionsgeschichte, so z. B. daß der prophetisch veranlagte Salomo sich später zur Verehrung ausländischer Gottheiten verleiten ließ (I Kön. 11, 4 f.), finden nur auf diesem Wege ihre befriedigende Erklärung.

Wenn wir ferner berücksichtigen, daß Jeremias die Adoration der מלכת השמים bei seinen gottesgläubigen Zeitgenossen, den Eltern und Großeltern der assuanischen und elephantinischen Kolonisten, sowohl ihrem Charakter wie ihren Motiven nach, dem Polytheismus ihrer palästinensischen Vorfahren aller Jahrhunderte gleichstellt (Jerem. 44, 3. 8. 15–21.), und andererseits bedenken, daß die elephantinischen Juden, die die josianische und exilische Läuterung nicht erfahren haben, für uns das vorexilische Israel repräsentieren, und uns somit eine klare Illustration biblischer Polytheisten bieten, so müssen wir offen eingestehen, daß wir das religiöse Niveau unserer polytheistischen Vorfahren der biblischen Zeit viel zu tief eingeschätzt haben.

Wie wir, im Hinblick darauf, daß die Monatsnamen, Nissan, Ijar, Siwan u. s. w. schon viele Jahrhunderte vor Abraham in Babylon im täglichen Gebrauch waren, oben mit Bestimmtheit erkannt haben, daß die in jerus. Rosch=hasch. 1, 2 . . übermittelte Ueberlieferung שמות החדשים ניסן איר סיון וכו׳ עלו עמהם מבבל seit Jahrtausenden mißverstanden wird, indem man sie allgemein dahin deutet, daß die Geistesführer der jüdischen Exulanten in Babylon die Monatsnamen den Heiden einfach entlehnt hätten, so werden wir auch durch einen Blick in die ursemitische Engellehre überzeugt, daß die im Jerusalmi ibid. mitgeteilte Tradition, nach welcher auch die Engelsnamen, Michael, Gabriel u. s. w. aus dem babylonischen Exile mitgebracht wurden, ׳(שמות המלאכים מיכאל גבריאל וכו׳ עלו עמהם מבבל), ebenfalls nicht als eine einfache Entlehnung vom Heidentum angesehen werden darf. Es ist religionsgeschichtlich absolut undenkbar, daß die führenden Geister der exilischen Judenheit, die die babylonische Götterlehre stets zur Zielscheibe ihres Spottes hatten, vergl. Jesajah 40—68 und Ezechiel, grade die integrierendsten Bestandteile ihrer Gottesvorstellung, zu denen die Engellehre doch in erster Linie gehört, jener heidnischen Theologie entnommen haben sollten. Und doch haben die Geisteserleuchteten des exilischen Israels nicht nur die Engelnamen, sondern auch ganz neue Anschauungen über das Wesen der Engel von Babylon mitgebracht. Der Satan z. B. der dem alten Israel noch dermaßen fremd ist, daß selbst eine Handlung, welche gerade vom Standtpunkte des erhabenen biblischen Gottesbegriffes nur dem Satan zugeschrieben werden darf, vergl. 1. Chron. 21, 1., in dem vorexilischen 2. Sammelbuche 24, 1. noch auf Gott übertragen wird, spielt in den nachexilischen Büchern, Sacharia, Ijob und Chronik eine außerordentlich große Rolle. Auch die Vorstellung von der Engelwelt im allgemeinen ist in den späteren biblischen Schriften eine ganz andere als in ersteren.

Es muß daher angenommen werden, daß die Geistesführer des exilischen Israels nicht nur in den in Babylon vorgefundenen Monatsnamen, sondern auch in der dort heimischen Engellehre, ein ihnen abhandengekommenes ursemitisches Erbgut erkannt haben. Das ist die einzige

Erklärung, welche den engen Zusammenhang zwischen der jüdischen und der babylonischen Engellehre verständlich macht.

Die Analogien zwischen der ursemitischen und der jüdischen Angelologie sind außerordentlich auffallend und verdienen daher durchaus beachtet zu werden. Wie in der Bibel, 1. M. 1, 26. 3, 22. 11, 7. Daniel 4, 14 u. ö. (נעשה אדם, ה׳ה כאחד ממנו, הבה נרדה, בגזרת עירין פתגמין) so erscheinen auch die inschriftlichen Igigi (= Mächtige, bibl. אלים), die im Himmel wohnenden Engel, als im Rate der höchsten Gottheit sitzend. Entsprechend dem biblischen אלהי האלהים wird auch im Ursemitismus dem höchsten Gotte das Prädikat „König der Igigi" oft beigelegt. Wie in der Bibel (Ijob 5 1. 33, 23), so erscheinen auch die Igigi als Fürsprecher für den Menschen bei Gott. Den Unterschied zwischen guten und bösen Engeln kennt nicht blos die Bibel (1. M. 48, 16. Jesaj. 37, 36. 2. Sam. 24, 1. u. ö. vergl. auch Hagiga 5, 1) sondern auch die inschriftliche Literatur, die neben den segenbringenden und beschützenden Igigi, auch strafende Anukaki, die in dem Dienste des Gottes der Unterwelt stehen, oft erwähnt. Auch in der ursemitischen Engellehre besitzen diese geistigen Wesen teils den Charakter der Götterboten, teils den der Kinder der Gottheit, wie dies auch in der Bibel der Fall ist, (1. M. 6, 1. Psalm 29, 1. 89, 7. Ijob 1—2. und 1. Sam. 19, 9. Psalm 78, 49. 91, 11 u. ö.). Daß diese himmlischen Boten zuweilen auch etwas gegen den Willen Gottes vollführen, ist nicht blos der jüdischen Engellehre bekannt (vergl. 1. M. 6, 1. Daniel 10. Jesaj. 24, 21. Hagiga 16, 1, wo der Erzengel eine Züchtigungsstrafe erhält), sondern auch die Inschriften wissen vom gelegentlichen Zorn des Hauptgottes gegen die Boten zu berichten. Ebenso ist die Verknüpfung der himmlischen Wesen mit der gestirnten Welt, wie der Bibel, (2. Kön. 22, 19 Jesaj. 24, 21), so auch dem ältesten Semitismus geläufig, wovon bereits das Gilgamusch-Epos Zeugnis ablegt. Charakteristisch für die enge Verwandschaft zwischen der biblischen und der ursemitschen Engellehre ist auch, daß wie in den Inschriften die Igigi wie die Anukaki, die oberen wie die unteren Engel, das Atribut „Gott" (אלו) aufweisen, so werden auch die Engel in der Bibel אלהים genannt

(1. M. 22, 12. 32, 29. u. ö.). Noch merkwürdiger ist, daß sowohl in den inschriflichen Denkmälern, u. z. gerade der ältesten Perioden des Ursemitismus, als auch in der biblischen Urgeschichte die Differenz zwischen Gott und Engel noch sehr undeutlich ist. Wie in 1. M. 18, 1 f. 16, 9—13 31, 11—13 2. M. 3, 2—4 u. ö. Gott und Engel identisch sind, so erscheinen die Igigi auch in den frühesten Inschriften ganz in den Rollen, die sonst nur den höchsten Gottheiten zugeteilt werden.

Seit ungef. einem Jahrhundert glaubt die vergleichende Religionswissenschaft, die Engellehre, besonders in der Gestalt, in der sie in der spät- und nachbiblischen Literatur erscheint, aus Persien herleiten zu müssen. Tatsächlich sind auch die Analogien zwischen der jüdischen und parsischen Angelologie ganz in die Augen springend. Aber die Kosmogonie wie die Engellehre der alten Inder ist Jahrtausende älter als die parsische, und doch ist ihr altbabylonischer Ursprung heute allseitig erkannt, so wird doch der jüngere Parsismus die ursemitische Herkunft seiner Engellehre umsoweniger bestreiten können. Die überraschende Aehnlichkeit der jüdischen, chaldäischen und parsischen Angelologie zeugt eben für ihre gemeinsame ursemitische Quelle.

Eine Berücksichtigung der außerordentlich frühen Zeit, in der die Engellehre im alten Babylon bereits erscheint, wie der Hinblick andererseits auf die augenfällige Zunahme der Zahl der babylonischen Götter, auch noch in den letzten Jahrhunderten vor Ammurabbi, berechtigt sehr zu der Annahme, daß viele der großen Engel, die in den ältesten semitischen Urkunden bereits als Herrscher über Himmel und Erde und, als den Hauptgöttern beinahe gleichkommend erscheinen, mit der Zeit in die Reihe der wirklichen Götter gerückt worden seien. Wir haben oben bereits darauf hingewiesen, wie sehr jeder Engelglaube, selbst in der engen Form, wie ihn das Judentum lehrt, den Menschen dazu reizt, die Engel anzubeten und sie für sich günstig zu stimmen. Der Ausspruch der Tosifta (Aboda-sara 2). לשם המה ולבנה לשם כוכבים ומזלות לשם מיכאל השר הגדול הרי אלו זבחי מתים, sowie die Mahnung des Jeruschalmi (Berachot Absch. 9). כשתבוא צרה על איש לא יתפלל לא למיכאל ולא לגבריאל רק אלי יבוא, beweisen genügend, wie

stark der Hang zur Engelverehrung auch im Judentum war. Nur das strenge biblische Verbot jeder Adoration der Engel, konnte es verhüten, daß diese himmlischen Wesen, von deren Realität und Macht jeder Jude überzeugt war, nicht mit der Zeit autonome Gottheiten geworden sind. Wenn nun dagegen in Babylon den Igigi geopfert wurde, wie ja noch unter Nebochadnezar ein solcher Igigi-Altar in Babel erwähnt ist, so liegt die Vermutung sehr nah, daß berühmte Engel im Laufe der Zeit in den Bereich der Götter erhoben wurden und so den Polytheismus noch gesteigert haben.

Es ist außer jedem Zweifel, daß die Engel, im Ursemitismus, wie später in Israel, ursprünglich nur als eine Personifizierung der im Dienste Gottes stehenden Naturkräfte gegolten haben. Ja nicht nur von den Engeln, sondern auch von den sekundären Gottheiten im alten Semitismus, kann dies mit Bestimmtheit behauptet werden. Die Götter Kentu, assimil. Kettu = Recht (hebr. כן, כנים) und Mescharu = Gerechtigkeit (מישור) wurden als Söhne des שַׁמַּשׁ, des Gottes des Rechtes und der Rechtslehre, dem auch Ammurabbi seinen Gesetzeskodex gewidmet hat, bezeichnet. Ebenso galten die 5 Künste, bezw. die Genien der Gold- und Silberschmiede, der Steinhauer, der Holzschnitzer und der Bildhauer, als Söhne oder Diener des Ea, des Herrn der Künste, und wurden daher sehr oft mit ihm identifiziert. Aber auch der spätere Glaube an die reale Existenz der Engel darf weder im Bezug auf den reinen Gottesglauben des ältesten Semitismus, noch im Hinblick auf den erhabenen biblischen Gottesbegriff, als eine Trübung angesehen werden. Solange die Menschen noch genötigt sind von „Glück“ „Geschick“ u. d. g. zu sprechen, darf auch der Engelglaube nicht belächelt werden.

XIX.

Religiöse Poesie der Bibel und der Ursemiten.

Die überwältigende Kraft des unter Donner und Blitz verkündeten zweiten sinaitischen Gebotes müssen wir um so lebhafter bewundern, jemehr uns das Konkrete und Selbstständige in der jüdischen Engellehre auffällt. Engelgestalten, wie sie uns z. B. in 2. M. 23, 20 f., — vergl. hiezu Sanhedrin 38, 2. Hagiga 16, 1. — entgegentreten, würden, trotz der steten Betonung ihres Boten-Charakters, auch die großen jüdischen Volksmassen zu einem Henotheismus geführt haben, wenn nicht das zweite dekalogische Gebot, welches die Engelverehrung bestimmt involviert, (vergl. Onkelos und רמב"ן zur Stelle, sowie Rosch-hasch. 24, 2. mit Bezug auf 2. M. 20, 20.) dem einen Riegel vorgeschoben hätte. Betrachtet man die auffallende Steigerung der Zahl der sekundären Gottheiten im alten Semitismus, und berücksichtigt man ferner die undeutliche Differenzierung zwischen Gott und Engel, wie zwischen den Gottheiten überhaupt, was uns besonders in den ältesten Perioden des Semitismus auffällt, so erkennen wir die Wahrheit der Maimonidischen Behauptung (Hilchoth Akum 1, 1 f.) wonach der allererste Henotheismus kein bewußter Abfall vom ursprünglichen Monotheismus war, sondern aus der harmlosen für erlaubt angesehenen Verehrung der Gestirne, bezw. ihrer Genien, sich entwickelt habe. Die biblische Ueberlieferung, nach welcher der Polytheismus nicht den ursprünglichen Zustand der Religion, sondern ihre spätere Entartung darstellt, gewinnt auch dadurch neue Bestätigung.

Den zuverläßlichsten Gradmesser für den ursemitischen Henotheismus bieten zweifellos die keilschriftlichen Hymnen und Bußgebete, die in so überaus großer Zahl auf uns

gekommen sind. Eine der ältesten Hymnen an den Mondgott Sin, dessen Heiligtum in Ur-kasdim schon in den frühesten semitischen Perioden die Zentralkultstätte für ganz Babylon war, kann uns hierfür eine deutliche Illustration bieten, wenn wir hier auch, des Raumes wegen, nur wenige Strophen derselben wiedergeben können. „Herr, Herrscher unter den Göttern, der im Himmel und auf Erden allein groß ist. Vater, Leuchtender, Gott Anschar, Herrscher unter den Göttern. Vater, Leuchtender, großer Gott Anu, Herrscher unter den Göttern . . . . . . Frucht, die von selbst erzeugt wird . . . . Mutterleib, der alles gebiert . . . . Barmherziger, gnädiger Vater, in dessen Hand das Leben des ganzen Landes ist . . . . . O Herr, deine Gottheit ist wie der ferne Himmel, wie das weite Meer, voller Ehrfurcht . . . . Der Schöpfer des Landes. Erzeuger der Götter und Menschen. Der zum Königtum beruft, das Szepter verleiht, der das Schicksal auf die ferne Tage hinausbestimmt. Gewaltiger Anführer, dessen tiefes Inneres irgend ein Gott nicht durchschaut. Der da öffnet die Türen des Himmels, Licht schaft allen Menschen. Herr, der die Entscheidung für Himmel und Erde fällt, dessen Befehl niemand ändert. Welcher Gott käme dir gleich? Im Himmel, wer ist groß? Du, du allein bist groß! Auf Erden, wer ist groß? Du, du allein bist groß. Dein, dein Wort, wenn es im Himmel erschallt, werfen die Igigi sich auf das Antlitz nieder. Dein, dein Wort wenn es auf Erden erschallt, küssen die Anunak den Boden. Dein, dein Wort, wenn es droben wie der Sturmwind dahinfährt, läßt es Speise und Trank gedeihen. Dein, dein Wort, läßt Wahrheit und Gerechtigkeit entstehen, so daß die Menschen die Wahrheit sprechen. Dein, dein Wort, wer verstände es, wer käme ihm gleich. König der Könige Erhabener, gegen dessen Befehl niemand ankommt, dessen Gottheit kein Gott gleicht. Deinen Tempel sieh gnädig an, deine Stadt sieh gnädig an". Wollte man aus den biblischen Psalmen Parallelen hierfür anführen, so müßte man fast den vierten Teil derselben hier zitieren. Sin ist hier nicht Hauptgott im henotheistischen Sinne, sondern der alleinige Schöpfer des Alls und der unbeschränkte Gebieter der gesamten Natur. Deutlich wird er hier mit dem ältesten Himmelsgott Anschar (später, assym. Aschur), sowie mit dem

Himmelsgott Anu als ein und derselbe bezeichnet. Eine ähnliche Identifikation hat bekanntlich später auch Marduck erfahren, von dem eine Inschrift sagt: „Sin ist Marduk, als Erleuchter der Nacht. Nergal ist Marduk, als Gott der Schlacht. Raman ist Marduk, als Gott des Regens" u. s. w. Die Aehnlichkeit jenes ursemitischen Hymnus mit den biblischen Lobgesängen erstreckt sich sogar auf das hier wie in der Bibel so außerordentlich beliebte Attribut „Herrscher unter den Göttern" bibl. אלהי האלהים, wenngleich die inschriftlichen sekundären Gottheiten auch hier weit konkreter als die biblischen Engel gedacht sind.

Nicht weniger frappierend ist die Aehnlichkeit, welche zwischen den keilschriftlichen Bußgebeten und den entsprechenden biblischen Partien besteht. Auch hierfür ein Beispiel von Hunderten. Der für den Büßer betende Priester sagt „Unter Seufzen sitzt er da, unter schmerzlichem Schreien . . . . Gleich einer Taube klagt er (Jesaj. 38, 14. אהגה כיונה und Nahum 2, 8. מנהגות כקול יונים) heftig Tag und Nacht, zu seinem barmherzigen Gotte schreit er gleich einer Wildkuh (Jesaj. ibid כסוס עגור כן אצפצף und Psalm 42, 2. כאיל תערוג). Vor seinem Gotte unter Schmerzen wirft er sein Antlitz nieder". (Vergl. zum ganzen Psalm 6 u. a.). Ein Büßer sagt „Gewaltiger Mrduk, dessen Zürnen eine Flut, dessen Versöhnung ein barmherziger Vater. Rufen und kein Erhören hat mich bedrängt, Schreien und kein Antworten hat mich bedrückt. Hat die Festigkeit meines Innern genommen, wie einen Greis mich niedergebeugt. Großer Herr, barmherziger Gott. Die Menschen, soviel ihrer mit Namen benannt sind, wer erkennt von ihnen etwas von selbst? Wer hätte nicht gefrevelt, wer nicht schlecht gehandelt?" (Vergl. כי אדם אין צדיק בארץ וגו׳).

Interessant tst besonders, daß auch die spezifische metrische Form der biblischen Poesie, nämlich der parallelismus membrorum, den die ganze bisher bekannt gewesene außerbiblische Poesie des Altertums nicht hat, in fast allen poetischen Partien der keilschriftlichen Literatur wiederkehrt.

Mögen also die Höhendifferenzen zwischen dem biblischen und dem ursemitischen Gottes- und Sündenbegriff noch so groß sein, so läßt doch eine Gegenüberstellung der biblischen und der keilschriftlichen Poesie, die enge

Verwandschaft der jüdischen und der ursemitischen Seele mit der greifbarsten Deutlichkeit erkennen.

Wer beim Durchlesen eines ursemitischen religiösen Gesanges, — wie des vorher zitierten uralten Hymnus, der noch in beiden Sprachen, in der semitischen und der sumerischen erhalten ist, — den hier geschilderten erhabenen Weltengott mit dem wilden Hordengötzen vergleicht, den die Israeliten, nach der Behauptung der hyperradikalen Kritik, noch bis tief in die Königszeit verehrt haben sollen, der wird wissen, wie weit die evolutionistischen Schulen bestrebt sind, dem biblischen Gottesbegriffe gerecht zu werden.

> Kann der Gott der ältern biblischen Zeit wirklich so dämonartig ausgesehen haben, wie er z. B. in der viel verbreiteten Religionsgeschichte Stades gezeichnet wird, wenn doch Israels leibliche und geistige Vorfahren schon viele Jahrhunderte vor Abraham einen Gott, wie wir ihn oben im Bilde Sins gesehen haben, so herrlich zu besingen imstande waren?

Oder soll Israel in den Jahrhunderten zwischen der Patriarchenzeit und den großen Propheten von der höheren Stufe des alten Semitismus so tief gesunken sein? Das werden die zahlreichen Vertreter der extremradikalen Richtung wohl auch behaupten müssen, obgleich ihnen gerade für Israel jeder Anhaltspunkt für eine solche Depravation fehlt.

Wir aber haben im Laufe der vorhergehenden Kapitel hundertfach zu erfahren Gelegenheit gehabt, daß zwischen dem Ursemitismus, selbst dem der frühesten Perioden, und dem Israel der ältesten biblischen Zeit ein kontinuierlicher, lückenloser Zusammenhang bestanden hat. Daß biblische Bundesbuch (= II M. Cap. 21—23) gehört, selbst nach der maßlosesten Quellenkritik, der ältesten israelitischen Periode an, und doch hat gerade die Verkündigung dieses ספר הברית (II M. 24, 7), wie wir in den vorangegangenen Kapiteln dieser Abhandlung zur Evidenz gezeigt haben, die Bekanntschaft mit dem ursemitischen Gesetze bei ihren Höreren allgemein vorausgesetzt. Der Aufenthalt Israels in Aegypten hat das Semitische in ihm nicht abgestumpft, wie man seit Jahrtausenden irrtümlich voraus-

setzen zu müssen glaubte. Die ägyptischen Denkmäler lassen vielmehr deutlich erkennen, daß auch Aegypten damals unter dem Einflusse semitischer Kultur und Religion gestanden habe. Besonders war die Provinz Gosen um diese Zeit außerordentlich semitisiert. (Vrgl. das Nähere in unserer „Hagadah aus Aegypten" Frankfurt a. M., Kauffmann 1912).

Anstatt mit der extremen Kritik den geschichtlichen Sinn zu vergewaltigen und Israel nicht einmal das zuzutrauen, was seine Vorfahren schon Jahrtausende vor ihm besessen haben, sollte man viel mehr zu erkennen suchen, worin Israel über seine ursemitischen Vorfahren hinausgewachsen ist. Auch dafür aber liefern uns die keilschriftlichen Hymnen und Psalmen den genauesten Maßstab. Diese bewundernswerten religiösen Gesänge haben uns eben klar gezeigt, daß die ursemitischen Priester und Theologen, bei aller anerkennenswerten Höhe ihres Gottesbegriffes, doch nicht imstande waren, ihren Gott von den Planeten loszutrennen. Und wenn der Gott des oben wiedergegebenen Hymnus noch so übernatürlich erhaben und allumfassend erscheint, er ist doch nur Sin, der Gott des Mondes.

Die absolute Ueber- und Außerweltlichkeit Gottes hat zum ersten Mal die Bibel gelehrt. Daher hätte der ursemitische Gott, trotz seiner Reinheit und Erhabenheit, doch nie der Gott der gesamten Kulturmenschheit werden können. Der von der materiellen Natur ganz losgelöste biblische Gottesbegriff erst, war imstande die Menschheit von dem grobsinnlichen Heidentum zu erlösen.

XX.

Die biblischen und die noachidischen Gebote.

In dieser Abhandlung, die wir hiermit zum Abschluß bringen wollen, haben wir die ursemitische Religion und Kultur, wie sie uns in den unübersehbaren zeitgenössischen Denkmälern klar und deutlich entgegentreten, im Lichte der auf die Urgeschichte bezüglichen jüdischen Ueberlieferung betrachtet, wobei es sich ergeben hat, daß die Art, wie der vorisraelitische Semitismus, besonders seitdem Delitzsch das Babel und Bibel-Problem auf die Tagesordnung gebracht hat, behandelt wird, keinesfalls zur richtigen Klärung der Sachlage führen werde. Wir haben gesehen, daß Delitzsch nicht eine Ueberschätzung des Ursemismus, dessen Verdienste um die Kulturentwicklung der gesamten Völker, und auch des alten Israels, gar nicht hoch genug angeschrieben werden können, sondern eine Unterschätzung der Bibel sich hat zu Schulden kommen lassen. Andererseits aber haben wir konstatieren müssen, daß seine sämtlichen Gegner, in dem löblichen Eifer, die Ehre der Bibel zu schützen, völlig übersehen haben, daß sie dieselbe auf Kosten der biblischen Wahrheit verteidigen. Denn, da der urgeschichtliche Semitismus in der Bibel wie im Talmud in einem noch viel helleren Glanze als bei Delitzsch erstrahlt, so sind die Bestrebungen, das Altbabylonische in den Schmutz zu ziehen, der jüdischen Ueberlieferung ein Schlag ins Gesicht.

So sehr nun aber auch die Tradition von der religiösen und kulturellen Höhe des Ursemitismus sich wie ein roter Faden durch die ganze alte und mittelalterische Literatur des Judentums zieht, so ist sie doch in der jüdischen Religionswissenschaft der Neuzeit völlig in den Hintergrund getreten, sodaß sie in dem stürmischen Kampfe

gegen Delitzsch fast gar nicht mehr beachtet wurde, trotzdem diese Tradition ganz allein hier hätte entscheiden müssen. Daher erblickten wir hierin eine sehr lohnende Aufgabe, die Ergebnisse der altsemitischen Urkunden mit der jüdischen Ueberlieferung zu vergleichen. Wir sind hierbei von der in Bibel und Talmud überall vorausgesetzten Anschauung ausgegangen, nach welcher die israelitische Religion auf den vormosaischen, oder wie der Talmud sie nennt, noachidischen Lehren und Satzungen begründet worden sei (vgl. z. B. Sanhedrin 55—61 u. ö.)

Es darf uns daher nicht ein Mangel an Objektivität vorgeworfen werden, wenn wir bei der Vergleichung der biblischen und der ursemitischen Religion und Kultur diejenigen Momente des vorisraelitischen Semitismus, welche der Bibel gegenüber einen Rückstand aufweisen, nicht mit besonderer Betonung hervorgekehrt haben. Wir stellten in dieser Untersuchung nicht Babel und Bibel als Rivalen gegenüber, sondern, in dem wir auf Grund der jüdischen Ueberlieferung schon überzeugt waren, daß vorisraelitische Elemente von der biblischen Religion absorbiert wurden, bemühten wir uns, mit Hilfe der inschriftlichen Urkunden eben diese Elemente ausfindig zu machen. Indem wir aber in unserer Darlegung gezeigt haben, daß die biblische Legislatur jene vorisraelitischen Elemente nicht immer ohne weiteres okkupiert, sondern in den meisten Fällen erweiternd, oder einschränkend, veredelt und vergeistigt hat, so implizierten wir damit gleichsam die Ueberzeugung, daß die ursemitische Religion der biblischen gegenüber nur eine Vorstufe darstelle.

Wer unsern Ausführungen in den vorangegangenen Capiteln mit Aufmerksamkeit gefolgt ist, wird sich des Eindruckes nicht erwähren können, daß der Kampf gegen den Ursemitismus, wie er besonders jüdischerseits geführt wird, kein besseres Ende nehmen kann, als seinerzeit der Kampf der Kirche gegen das kopernikanische Weltbild. Während aber die damalige Kirche das entschuldigende Moment für sich geltend machen konnte, daß das neue Universum einen wirklichen Kontrast zum biblischen Welt-

bilde darstellte, ist der energische Protest der modernen jüdischen Wissenschaft gegen jede Anerkennung der Bedeutung des vorisraelitischen Semitismus umso unbegreiflicher, als er, was wir schon so oft wiederholt haben, grade der jüdischen Ueberlieferung zuwiderläuft.

Für dieses Vorgehen seitens der Vertreter der jüdischen Wissenschaft gibt es psychologisch keine andere Erklärung, als die, daß hier die Anschauung der großen Massen des jüdischen Volkes, für die der Wert eines biblischen Gebotes bekanntlich nur von seiner Originalität abhängt, über Gebühr respektiert wird. Tatsächlich herrscht in den jüdischen Volkskreisen eine solch deprimierende Vorstellung von der vor- und außerisraelitischen Heidenwelt, daß schon das leiseste Zugeständnis an Delitzsch die schlimmste Konfusion verursachen müßte.

Angesichts dessen wird jeder ernste Beobachter letzten Endes die in unserem Religionsunterricht übliche Methode der Darstellung der biblischen Urgeschichte für diese mißlichen Zustände verantwortlich machen müssen. Eine die biblische und talmudische Tradition mehr berücksichtigende Schilderung von der Vorgeschichte der israelitischen Religion hätte dem Judentum sicherlich den durch Babel und Bibel hervorgerufenen panischen Schrecken erspart, wie sie es auch künftighin gegen die sich immer bahnbrechende Erkenntnis der hohen Bedeutung des Ursemitismus immunisieren könnte. Die imposante Größe der altsemitischen Kultur, die gar nicht genug bewundert werden kann, hat nun die volle Aufmerksamkeit der Kulturhistoriker aller Nationen ebenso auf sich gelenkt, wie die ursemitischen Religionsanschauungen das regste Intersse der gesamten vergleichenden Religionswissenschaft für sich in Anspruch nehmen. Diese altneue Erkenntnis hat nun den Siegeslauf über die Welt angetreten und wird daher künftighin von keiner noch so gut gemeinten Sophistik aufzuhalten sein.

Daß aber diese schreckenerregenden babylonischen Wetterwolken durch eine kleine Reform des Religionsunterrichtes in eine Quelle des Segens leicht zu verwandeln wären, haben wir in den vorangegangenen Abschnitten deutlich genug gesehen. Diese Neuerung des Religionsunterrichtes sollte eigentlich nur in einer nähern Berück-

sichtigung der auf die Vorgeschichte Israels sich beziehenden biblischen und talmudischen Traditionen bestehen.

Ein kleines Beispiel möge das Gesagte zum Ueberfluß noch näher illustrieren. Die vormosaischen sogen. „noachidischen Gebote" welche von der jüdischen Ueberlieferung teils in 7, teils in 30 Klassen geteilt werden (Sanhedr. 56, 2. Chulin 92, 1), gelten bekanntlich als die religiösen und ethischen Güter nicht allein der urzeitlichen Semiten, sondern der Urmenschheit überhaupt. Nun enthalten diese noachidischen Gebote auch die Forderung der „Gerichtsbarkeit" (דינין), welche Nachmanides zu I M. 34, 13. folgendermaßen definiert: אבל צוה אותם בדיני גניבה ואונאה ועושק ושכר שכיר ודיני השומרים אונס ומפתה ואבות נזיקין וחובל בחבירו ודיני מלוה ולוה ודיני מקח וממכר וכיוצא בהן כענין הדינין שנצטוו ישראל. Danach waren dem vorisraelitischen Heidentum sämtliche Vorschriften über das ganze Handels- und Darlehenswesen, über jegliche Art von Schadenersatz bei Uebervorteilung, Veruntreuung, Diebstahl, Vergewaltigung, Verführung, sowie alle Bestimmungen über das Verhalten der Arbeitgeber den Bediensteten und Angestellten gegenüber, „ganz wie später den Israeliten vollständig bekannt gewesen". Nachmanides setzt somit das ganze bürgerliche- und Strafgesetz der Bibel, besonders aber des Bundesbuches (II M. 21–23) in der vormosaischen Zeit allgemein voraus. Nun denke man sich der mit den biblischen Gesetzespartien so auffallend übereinstimmende Codex-Ammurabbi wäre diesem berühmtesten Bibelkommentator des jüdischen Mittelalters und auch der Neuzeit zu Gesicht gekommen. Wie würde er sich doch über dieses herrliche Denkmal altsemitischer Ethik und gesetzgeberischer Genialität so herzlich gefreut haben! Wie würde er in dieser imposanten, vorabrahamitischen Gesetzessammlung, die mit dem biblischen Gesetze oft sogar hinsichtlich der Terminologie und der Reihenfolge der Paragraphen im Einklang steht einen würdigen Rest jener מצות בני נח begrüßt haben!

Tatsächlich kehren nicht nur die elementaren Gesetze der sog. noachidischen Gebote im Cod.-Am. wieder, sondern auch die zu ihnen sich zählenden Detailvorschriften sind in dem ursemitischen Gesetz überall anzutreffen. Wie der Ueberlieferung nach בן נח נהרג אף בלא התראה . . . בעד אחד,

so kennt auch das keilschriftliche Gesetz weder die Forderung der Aussage zweier Zeugen, noch macht es die Bestrafung von der vorausgegangenen Verwarnung abhängig. Der altsemitischen Vorschrift, welche schweren Diebstahl wie Raub mit Todesstrafe beleget[1]), entspricht die Tradition des Talmuds בן נח נהרג על הגנבה.. על הגזל. Ebenso findet die Ueberlieferung בן נח מוזהר על הכשוף schon in den ersten beiden Sätzen des Cod.-Am. welche das Verbot der Zauberei voraussetzen, ihre Parellele. Und ist nicht schon die nicht genug zu bewundernde Tatsache, daß der Cod.-Am. schon im 3. vorchr. Jahrtausend keinen Blutverband und keine Blutrache, sondern nur einen öffentlichen Rechtstaat kennt, ganz allein die glänzendste Bestätigung nicht nur für das בן נח מוזהר על הדינין, sodern auch für die vorher wiedergegebene Definition des Nachmanides, wonach diese דינין ein weit verzweigtes Rechtsystem dargestellt haben? Daß die Bibel überall mit einem ähnlichen Rechtsgesetz bei dem alten Heidentum rechnet, beweisen Stellen wie I. M. 4, 10. 6, 13. 9, 5. f. 12, 18. 20, 5. f. 21, 26. f. 23, 17. 33, 19 38, 24. III. M. 18, 25 f. u d zur genüge.

Daß auch die altjüdische Ueberlieferung die Rückständigkeit der vorisraelitischen Ethik der biblischen gegenüber nicht unberücksichtigt gelassen hat, haben wir soeben gesehen. Die Aufhebung der Todesstrafe für Diebstahl und Raub, sowie die Beschränkung jeder gerichtlichen Bestrafung auf Uebertretungen denen eine Verwarnung vorausgegangen ist und auf Anklagen, die von zwei Zeugen erhoben werden, bedeutet sicherlich einen großen Fortschritt biblischerseits. Nichtdestoweniger gelten alle noachidischen Gebote der altjüdischen Tradition als göttliche Bestimmungen. Nach der Auffassung der größten Gesetzeslehrer des Judentums ist auch der Henotheismus in dem vormosaischen Verbot des Polytheismus nicht mit einbegriffen (בן נח אינו מוזהר על השיתוף). Trotzalldem sieht die altjüdische Literatur stets in der vormosaischen Religion und Ethik den Unter-

---

[1]) Daß diese Bestimmung nicht nur bei den Patriarchen (I. M. 31, 32. 44, 9), sondern auch noch in der nachmosaischen Zeit Geltung hatte, wie aus Josua 7, 25 II. Sam. 12, 5 hervorgeht, haben wir bereits oben gesehen.

grund, auf dem die biblische Gesetzgebung später aufgebaut wurde, (י' מצוות נצטוו במרה ז' של בני נח והוסיפו עליהן וכו'), ohne im geringsten darin eine Abschwächung des biblischen Offenbarungscharakter zu erblicken. Heute dagegen findet man darin ein „empörendes Attentat“ auf die Religion, wenn die altsemitischen Urkunden uns die Ueberzeugung aufzwingen, daß vieles von der biblischen Religions- und Gesetzeslehre auch dem vorbiblischen Semitismus bereits bekannt gewesen sei. Dieses „Attentat“ hat nicht die Assyriologie, sondern der die altjüdische Tradition nicht genügend beachtende Religionsunterricht indirekt verschuldet, und deshalb muß es die Aufgabe des künftigen Religionsunterrichtes sein, solche „Attentate“ fernhin unmöglich zu machen.

Die mangelhafte Berücksichtigung der Vorgeschichte Israels seitens des heutigen Religionsunterrichtes fördert entweder die falsche Vorstellung, daß die vormosaischen Israeliten weder eine Gesetzesordnung noch irgend welche Rechtsnormen besessen hätten, oder sie führt zu der kindlichen Anschauung, daß die Israeliten gleich nach Empfang des biblischen Gesetzes, ihr ganzes bisheriges Leben und Denken mit einem Schlage geändert hätten. Die Unrichtigkeit der erstern so allgemein verbreiteten Vorstellung müßte sich schon aus jeder noch so geringen religions- und kulturgeschichtlichen Verwertung der biblischen Erzählungen über die Patriarchen und die Verhältnisse ihrer Zeit mit aller Sicherheit ergeben. Ebenso dürfte eine mehr pragmatische Darstellung der nachmosaischen Geschichte auch schon der reiferen Jugend in der Religionsschule die Ueberzeugung bringen, daß die Israeliten nach der sinaitischen Gesetzgebung nicht ihre sämtlichen das bisherige religiöse, bürgerliche, gesellschaftliche und häusliche Leben beherrschenden Anschauungen gleich einem Handschuh ausgezogen haben.

Die in den vorausgegangenen Abschnitten zur Gewißheit erhobene Erkenntnis, daß die mosaische Gesetzgebung die ursemitischen Satzungen und Bräuche, die der biblischen Anschauung entsprachen, stillschweigend anerkannt habe,

bietet zweifellos den zuverläßlichsten Kommentar, nach welchem die biblische Rechtslehre auch in der Religionsschule am befriedigendsten erklärt werden könnte. Die Voraussetzung, daß zumeist nur solche Satzungen des vormosaischen Rechtes in der Bibel eine stillschweigende Akzeptation erfahren haben, welche im täglichen, bürgerlichen Leben oder in der praktischen richterlichen Tätigkeit allgemein in Uebung waren, vermag erst das so auffallend kurze und an sich so unzulängliche biblische Recht in einen Rahmen zu bringen, in dem wir es auch der Jugend, welche dieses Gesetz zum ersten Mal kennen lernt, vorlegen sollten. Einige Beispiele mögen dies erläutern.

Jedem Bibelleser fällt es auf, daß das biblische Eherecht, welches sonst zahlreiche Bestimmungen über das Verhalten der Ehegatten nennt, nirgends eine Vorschrift betreffs der Eheschließung erwähnt. Die vielen diesbezüglichen Ueberlieferungen im Talmud lassen sich historisch sehr weit hinaufverfolgen, sodaß man sich genötigt sieht, sie während der ganzen biblischen Zeit in Israel vorauszusetzen, und trotzdem gelten sie auch dem Talmud keinesfalls als mündliche sinaitische Tradition, im Sinne der הלכה למשה מסיני. Der Ehevertrag z. B., diese wichtigste Institution der Eheschließung bei jedem zivilisierten Volke, ist in der Bibel nicht erwähnt, und gilt daher auch im talmudischen Eherecht, wenn zwar als wichtige Bedingung, so doch nicht als absolut unerläßlich, wennn andere Trauungsformalitäten eingehalten werden (vgl Ketubot 16, 2) Daß aber der Ehevertrag im alten Israel zu allen Zeiten üblich war, wußte man schon von jeher, sowohl aus dem Buche Tobit (7, 12), als auch aus Gittin 57, 1. Sanhedr. 21, 1 u. v. a. Außerdem hat niemand bestritten, daß auch schon V M. 24, 1, woselbst für die Ehescheidung ein Schriftstück gefordert wird, für die Eheschließung ebenfalls ein solches voraussetzt, (vrgl. auch Kiduschin 5, 1). In der neuesten Zeit haben die jüdischen Inschriftenfunde in Assuan, in Oberägypten, welche aus der biblischen Zeit stammen, und welche sogar die viel ältere biblische Periode illustrieren (vrgl. für das Letztere den Nachweis in unserm, Vom Kriegsschauplatz II. S. 50 f.), dieses zur Evidenz bewiesen. Diese Inschriftensammlung enthält einen Ehevertrag aus der Zeit Esras und Nehemias, welcher mit der heuti-

gen כתובה sogar terminologische Analogien aufweist, ja der selbst das sonst ganz uubekannte, unregelmäßige לאנתו, statt לאחתו, mit unserer heutigen כתובה gemein hat. Wir haben außerdem oben (S. 123) bereits gesehen, daß auch noch eine andere im Talmud erwähnte Klausel des Ehepaktes (אין שנא אין שנאת) in jener inschriftlichen כתובה der biblischen Zeit ebenfalls in derselben Terminologie wiederkehrt.

Nun enthält aber schon der vorabrahamitische Cod.-Amm. (128) die Bestimmung: keine Ehe ohne Vertrag: und die keilschriftlichen Ehepakte aller Jahrtausende zeigen eine ganz überraschende Aehnlichkeit nicht nur mit jenem oberägyptischen Ehevertrag der biblischen Zeit, sondern auch mit den Ehepakten des Talmuds und des mittelalterischen Judentums, u. z. erstrecken sich diese Analogien nicht blos auf wichtige Termini, sondern auch auf den Inhalt und die Reihenfolge der 3 Grundbedingungen, nämlich 1. Werbung, 2. Brautpreis und 3. Mitgift. Ebenso wird schon in jenem urebräischen Gesetzbuch aus dem 3. vorchr. Jahrtauseud als selbstverständlich vorausgesetzt, daß eine Eheschließung nur vor Zeugen vollzogen werden darf, was auch im assuanischen Ehevertrag und in Tobit der Fall ist, und was anch der Talmud fordert.

Angesichts dessen erscheint doch nichts so sehr zwingend, als die Annahme, daß das biblische Ehegesetz nur deshalb keine nähere Bestimmung über die Formalitäten der Eheschließung vorgesehen hat, weil es die im vormosaischen Israel vorgefundenen, aus der ursemitischen Zeit überkommenen Satzungen, stillschweigend akzeptiert und weiter in Uebung gelassen habe

Das gleiche sehen wir betreffs der Ehescheidung. Auch hier finden wir die entscheidenden Termini des Cod-Am. und der keilschriftlichen Ehescheidungsurkunden in einem assuanischen Scheidebrief aus der biblischen Zeit, sowie in dem heutigen גט wieder, (vrgl. die Gegenüberstellung bei L. Blau, Jüdische Ehescheidung 1912), und das ursemitische Eherecht setzt auch hier voraus, daß eine solche Scheidung nur in Gegenwart von Zeugen vollzogen werden darf. Wenn nun schon der assuanische Scheidebrief

der biblischen Zeit, sowie die ältesten nachbiblischen Ueberlieferungen, die Notwendigkeit einer großen Zeugenschaar, ganz wie bei den Ursemiten, bei der Ehescheidung voraussetzen, während der biblische Text einfach וכתב לה ספר כריתות ונתן בידה sagt, so liegt auch hier nichts näher, als die Annahme, daß das biblische Gesetz die üblichen Ehescheidungsformalitäten vorausgesetzt und sie stillschweigend akzeptiert habe.

Wenn wir oben gesehen haben, wie sehr Abrahams Verhalten zu Sarah und Hagar in allen Details dem urebräischen Gesetze entspricht so harmoniert es damit, wenn der Midrasch auch schon die Bekanntschaft mit Ehescheidungsurkunden bei demselben Patriarchen voraussetzt. Das absolute Schweigen des biblischen Textes betreffs der Anwesenheit der Zeugen bei der Ehescheidung, — die keilschriftlichen Scheidungsurkunden nennen nie weniger als 10 Zeugen — manchmal noch mehr — welche Zahl auch noch die jüdische Ueberlieferung kennt, (Gittin 6, 1. 44, 1 f.), wie ja auch der assuanische Scheidebrief vor einer עדה gegeben wurde, — ist in einem Satze, der vom Schreiben und Uebergeben der Urkunde spricht, ungleich auffälliger, als bei der Eheschließung, bei der die Bibel lediglich כי יקח איש אשה sagt. Berücksichtigt man aber die biblischen Worte in V M 24, 1—4 etwas näher, dann schwindet diese Auffälligkeit gar bald. Denn wenn Reggio schon auf Grund dieses Wortlautes zu der Ueberzeugung gelangt ist, daß an dieser Stelle lediglich Vers 4 (לא יוכל בעלה הראשון) als neuer Paragraph geboten wird, während die vorangehenden Sätze, die nur die Einführung zu demselben bilden, das Ehescheidungsgesetz nicht erst vorschreiben, sondern als bekannt voraussetzen, so dürfen wir jetzt, nachdem die Inschriften uns den vormosaischen Charakter der Ehescheidungsurkunde gesichert haben, dieser Auffassung Reggio's umsomehr beipflichten.

Diese beiden Beispiele allein müßten auch schon genügen, um zu beweisen, daß das biblische Gesetz nur durch die Ergänzung seitens der altsemitischen Satzungen und Bräuche ein vollständiges Bild erhält. Wir haben aber in den vorhergehenden Capiteln noch sehr zahlreiche

Momente aufgezählt, die uns mit aller Gewißheit gezeigt haben, daß die biblische Gesetzgebung überall an das Vorhandene, Vorgefundene angeknüpft und somit in dem Vormosaischen, dem sog. Noachidischen, ihre Ergänzung gesehen habe. Schon ein einziges Moment, wie z. B. V. M. 15, 18 כי משנה שכר שכיר עבדך שש שנים, welches lediglich durch das altsemitische Gesetz, das dem Mietling eine dreijährige Dienstzeit vorschreibt, verständlich wird, müßte hinreichen, um die Bezugnahme der Bibel auf das vormosaische Recht zur Evidenz zu beweisen.

Wir haben oben ferner gesehen, daß die Vergleichung des biblischen mit dem ursemitischen Rechte einen grellen Lichtstreifen auch auf die talmudische Literatur wirft, indem sie uns die vormosaischen Quellen zeigt, aus denen die unzähligen talmudischen Traditionen, welche nicht als הלכה למשה מסיני gelten wollen, geflossen sind. Beispiele jedoch, wie das zuletzt genannte, welches die auch dem Talmud unbekannte dreijährige Dienstzeit des Mietlings voraussetzt, lassen uns aber erkennen, daß wir mit Hilfe der urebräischen Rechtslehre auch von solchen im alten Israel herrschenden Anschauungen erfahren können, welche in der mündlichen Ueberlieferung nicht deutlich zum Ausdruck kommen. Wenn wir z. B. wissen, daß die Bibel, gleich dem urebräischen Gesetze, die Untreue der verheirateten Frau mit der Todesstrafe belegt, so fällt es uns auf, daß in der biblischen Zeit diese Strafe nicht durchgeführt worden zu sein scheint, wie dies schon aus den prophetischen Gleichnisreden (Hosea 2, 4 Jerem. 7, 8 u o). deutlich hervorgeht. Hier hilft uns der § 130 des Cod-Am., indem er uns zeigt, daß der Ehegatte seinem untreuen Weibe das Leben schenken konnte, welche Anschauung das biblische Gesetz stillschweigend toleriert hat. Ebenso haben wir oben die urebräische Strafe der Verbannung aus dem Stamme, welche bekanntlich bei den die ältesten Sitten konservierenden Arabern heute noch eine große Rolle spielt, in dem biblischen ונכרת מעמיו wieder erkannt, was auch einem Rabbi Josef Bechor-Schor, ohne Kenntnis des ursemitischen und arabischen Rechtes, nicht entgangen ist. Von diesen und ähnlichen vormosaischen Rechten, die das biblische Gesetz teils offen teils stillschweigend aner-

kannt hat, erhalten wir durch die talmudische Ueberlieferung keine deutliche Kunde.

Solche Momente im Religionsunterricht der reiferen Jugend berücksichtigt, würden die Vertreter der jüdischen Wissenschaft nicht in die peinliche Lage bringen, die Ehre Israels auf Kosten seiner Ueberlieferung verteidigen zu müssen.

Wie die Vergleichung des altbabylonischen und des talmudischen Eherechts (vgl. zu den hier gegebenen Beispielen auch noch Kap. 10—13) uns die Ueberzeugung gebracht hat, daß die wichtigsten in der Bibel nichterwähnten Ehegesetze, die man seit Beginn der vergleichenden Rechtswissenschaft als römische Entlehnungen ansieht, in Wahrheit vormosaischen Ursprungs seien, so zeigt uns die fernere Untersuchung, daß auch die in der Bibel nicht genannten Straf- und Zivilgesetze des Talmuds zumeist dem ursemitischen Rechte entstammen.[1]) Wie wir ferner betreffs

---

[1]) Folgende Parallelen zwischen dem urebräischen Gesetze und der mündlichen Ueberlieferung des Judentums, auf welche Dr. Lemer in der Einleitung zu seinem im Drucke befindlichen תורת המשנה aufmerksam macht, mögen hier als Ergänzung zu Cap. XI und XIII folgen.

1. Dem § 6 des Cod. Am. „Wenn ein Mann den Tempel- oder Hofschatz stiehlt. soll dieser Mann getötet werden" entspricht die Mischnah Sanhedr. 9, 6 הגונב אם הקסוה . . . קנאין פוגעין בו, trotzdem das biblische Gesetz eine Todesstrafe für Diebstahl nicht kennt. 2. Zu § 203 des Cod. Am. „Wenn ein Freigeborener einen andern seinesgleichen ohrfeigt, zahlt er eine Mine Silber" vergleiche man die Mischna Baba kama 8, 6. התוקע לחבירו נותן לו סלע רבי יהודה אומר משום רבי יוסי הגלילי מנה, wo merkwürdigerweise gerade die letztere Ansicht als eine Tradition sich ausgibt. 3. Ebenso sind die §§ 202, 204—5, in denen das Ansehen des Geschlagenen als Maßstab für die Bestrafung des Schlägers genommen wird, in der genannten Mischnah, in der Regel זה הכלל לפי כבודו kurz zusammenfaßt, während Rabbi Akiba dortselbst gegen die alte Klasseneinteilung protestiert und meint, daß die Ehrenschändung des Armen nicht minder als die des Reichen bestraft werden müsse. Nach § 43 des Cod. Am. ist der Teilpächter, der das gepachtete Feld verwahrlost hat, verpflichtet, das Feld zu pflügen und zu harken, trotzdem er dem Eigentümer bereits den ihm gebührenden Teil des Ertrages erstattet hat, und ebenso bestimmt auch die Mischnah Baba-mezia 9 4. Gegen § 42 des Cod. Am. nach welchem der fahrlässige Teilpächter verurteilt wird, den Eigentümer nach Maß des Nachbarfeldes zu entschädigen, bestimmt die Mischnah ibid. 3, daß diese Entschädigung vielmehr nach schätzbarem Maße d e s s e l b e n Feldes zu erfolgen habe. Daß aber diese talmudische

des spätjüdischen Eherechtes durch die aramäischen Inschriften von Assuan und Elephantine den unwiderleglichen Beweis erhalten, daß die altsemitischen Ehegesetze nicht erst in der talmudischen Zeit zum Judentum gelangt seien, sondern von den vormosaischen Ebräern sich kontinuierlich bis in das späte Judentum fortgepflanzt haben, so führen uns eben diese jüdischen Inschriftenurkunden aus biblischer Zeit zu der Ueberzeugung, daß auch die sonstigen in der Bibel nicht mitgeteilten und nur in der talmudischen Ueberlieferung erhaltenen Rechtslehren der vormosaischen Periode, durch die ganze biblische Zeit sich in der richterlichen Praxis lebendig erhalten haben. Denn wenn altsemitische Rechtslehren, die im Talmud wiederkehren, jenen Kolonisten der biblischen Zeit bekannt waren, so zeugt dies bestimmt für den lückenlosen Zusammenhang, den das biblische Israel zwischen den vormosaischen Ebräern und dem späten Judentnm hergestellt hat.

Eine Formel, die fast in allen assuanischen Verträgen wiederkehrt, lautet „והוטבת לבבי . . . לא אכהל אגרינך דין ודבב אנה ובר לי וברה לי אח ואחה לי קריב ורחיק . . . זי יגרנך בשמי אנתן לך כסף . . . עשרין באבני מלכא“ Diese Phraseologie kehrt in den keilschriftlichen Kontrakten aller Jahrtausende wörtlich wieder. Entsprechend dem והוטבת לבבי wird auch schon in altbabylonischen Verträgen stets טוב לבב - שו oder אן לבב - שו חור hervorgehoben. Ferner heißt es auch dort „Wer immer von den Brüdern, Söhnen, Verwandten, männlicher und weiblicher Linie, aufsteht und klagt, klagen läßt oder Ungültigkeit beantragt". Vergl. zu den assuanischen Worten זי יגרינך בשמי . . . אנתן לך כסף . . . עשרן die babylonische Kontraktenformel מנו - ש יגרוני מנה כספי ידרן, und zu דין ודבב vergleiche man das keilschriftliche שדינו דבבו אבטוני. Der Assyriologe Ludwig Pick hat in seiner Schrift „Assyrologisches Talmudisches usw. zu einem andern babylonischen Vertrag des obigen Inhaltes die Formel der ebräischen Kontrakte des Mittelalters, welche im ספר השטרות des Barsilai gesammelt sind, verglichen.

Vorchrift einen Protest gegen die bis dahin übliche altsemitische Satzung darstellt, beweist die darauf bezügliche Tosifta, welche bemerkt ואין שמין אותה כנגד שדות שבצדה שמא זו נירה וזו אינה נירה זו מזבלת וזו אינה מזבלת.

Diese lautet מחמת שרציתי ברצון נפשי . . . ואין לי עליו לא פיקאר ולא הימאר . . . וכל מי שיבוא מארבע רוחות העולם בן ובת אח ואחות קרוב ורחוק . . . והתחיל לטעון ולהתרעם. Die ebräischen Worte מחמת שרציתי ברצון נפשי geben das altbabylonische טוב לבב-שו oder אנ חוד לבבי-שו buchstäblich wieder, und die Worte וכל מי שיבוא בן ובת וכו' haben wir ebenfalls in den keilschriftlichen wie in den assuanischen Verträgen oben gesehen. Der Terminus לא פיקאר entspricht genau der in den babylonischen Kontrakten überall zu begegnenden Formel „nicht habe ich gegen ihn פקארו (Reklamation) zu erheben“ oder „der פקארנו hat das zwölffache zu zahlen“. Zu לטעון ולהתרעם vrgl. das keilschriftl. ש-ארגמו = wer Einspruch erhebt. Diese ebräischen Urkunden des Mittelalters lesen sich wie Abschriften der assuanischen Verträge der biblischen Zeit, welche wiederum wie Uebersetzungen aus den altbaaylonischen Kontrakten erscheinen. Das Merkwürdigste in den ebräischen Verträgen ist natürlich, daß die in ihnen wiederkehrenden vormosaischen Phraseologien im Talmud nicht übermittelt sind, die Wendung לא פיקאר findet sich auch in den oberägyptischen Urkunden nicht.

So zeigt nun die Vergleichung der altsemitischen Vertragsurkunden zu denen der oberägyptischen Juden, welche die biblische Zeit illustrieren, sowie zu den שטרות des Mittelalters, mit der handgreiflichsten Sicherheit, daß auch die in der Bibel unerwähnt gebliebenen spätjüdischen Traditionen in ben Lehren des vormosaischen Semitismus ihren Ursprung haben.

Dieser eklatante Beweis von der lückenlosen Kontinuität zwischen der vor- und nachbiblischen Zeit darf für die religionsgeschichtliche Betrachtung keinesfalls auf die Rechtslehre beschränkt bleiben, sondern muß logischerweise auch auf die sonstigen Gebiete der jüdischen Religionslehre ausgedehnt werden. Enge verwandtschaftliche Beziehungen, wie wir sie in Cap. XI und XIII dieser Abhandlung zwischen der talmudischen Ueberlieferung und dem urebräischen Gesetze nachgewiesen haben, zeigten sich in den folgenden Capiteln auch betreffs der mündlichen Tradition in allen anderen Zweigen der Religion. Es spricht daher auch dieses für unsere oben auf Grund anderer Argumente mehrfach ausgesprochene Behauptung, daß selbst solche Religionsanschauungen, die das nachexilische Judentum nachweislich aus Babylon mitgebracht hat, nicht als einfache Entlehnungen gewöhnlichen Sinnes, sondern als ursemitische Erbgüter anzusehen seien. Haben uns aber auch die zahlreichen Vergleichungen deutlich erkennen lassen, daß die ursemitischen Lehren in Israel viel eher ihre Ursprünglichkeit und Lauterkeit bewahrt haben, als in Babylon, wo sie einer ständigen Trübung ausgesetzt waren, so schließt es doch anderseits nicht aus, daß viele Traditionen in Babylon, dem Ursitze des Semitismus, sich länger behauptet haben, als bei den nach Canaan ausgewanderten Ebräern. Dafür haben uns die Monatsnamen, Nissan, Ijar, Siwan u. s. w., die den Vorfahren Abrahams geläufig waren, dem biblischen Israel jedoch abhanden gekommen sind, bis die exilischen Juden sie in Babylon wiederum okkupiert haben, (vergl. S. 177) den unwiderleglichsten Beweis geliefert.

Freilich darf diese Beweisführung nicht zu der irrigen Meinung verleiten, daß man in spätjüdischer Zeit bei der Annexion altsemitischer Anschauungen stets in der Lage war, den ursprünglichen Kern von dem spätern Ansatz genau zu säubern. Wenn wir z. B. aus der spät- und nachbiblischen Literatur wissen, daß die israelitische Engellehre in der nachexilischen Zeit eine ungemein große Erweiterung erfahren habe, so darf natürlich nicht alles,

was die apokryphische und talmudische Literatur über die Natur der Engel zu berichten weiß, als uraltes Gut aus der semitischen Urzeit betrachtet werden. Vielmehr ist das so zu verstehen, daß die jüdischen Geistesführer der spätern Zeit in vielen außerjüdischen und besonders babylonischen Anschauungen Elemente gefunden haben, deren Identität mit altjüdischen Ueberlieferungen ihnen sofort auffallen mußte. Solche Identifizierungen aber führten natürlich zur Verschmelzung dieser beiden Anschauungen, was dann, nach dem allgemeinen religionsgeschichtlichen Prozeß, zur Folge haben mußte, daß diese Elemente samt ihren später beigemengten Stoffen der jüdischen Theologie einverleibt wurden. Folgendes Beispiel möge dies näher beleuchten. Die beiden in den nachexilischen biblischen Schriften genannten Engel, Michael und Gabriel, erscheinen in der spätjüdischen Literatur mit Attributen ausgestattet, welche den Merkmalen Nebos und Marduks vollständig entsprechen. Wie Nebo in der Keilschriftliteratur als die Gottheit des Herbstes bekannt ist (vergl. S. 145 f.), so ist auch Michael der שר השלג, שר החורף (Midr. rab. zu V M. 20. Jjob 25), und auch als שר של מים kennt ihn die kabbalistische Literatur. Wie das frühsemitische Neujahr unter der Hegemonie Nebos am Herbstanfang begann (vergl. ibid.), so ist auch Michael als der Genius des Tischri gedacht. Gleich Nebo „dem Totenbeleber", dem „Erhörer der Gebete" der „unergründlich an Weisheit" ist, erscheint auch Michael als Herrscher zur Zeit der Auferstehung, ferner als der מקבל תפלות ישראל und als Lehrer des Moses (Buch Henoch 3. Midr. r. zu V. M. 31 und Daniel 12, woselbst er auch שר הגדול, gleich Nebo, dem „obersten Herrn", genannt wird). Wie Michael zu Nebo, so bildet Gabriel die Parallele zu Marduk. Wie Marduk der „Gott der Frühlingssonne", der „Beschützer der Feldfrucht und der üppigen Saat", als Stier gedacht wurde, so erscheint auch Gabriel in denselben Eigenschaften in Sanhedr. 95, 1. 96, 1. Midr. r. zu Jjob 25 und Henoch 5 und wie ferner Marduk mit der Meeresgöttin, die als Seeungeheuer vorgestellt war, kämpft (oben S. 161), so ist dies, nach Baba batra 75, 1 auch bei Gabriel der Fall.

Wie sind nun solche Beispiele, die um das Zehnfache sich vermehren ließen, befriedigend zu erklären? Es scheint ganz ausgeschlossen, daß Nebo und Marduk in der exilischen Zeit zu den Israeliten als Gottheiten gekommen und später bei ihnen zu Engeln degradiert worden seien. Solches wäre nur in den unwissenden Volkskreisen denkbar, nicht aber von Seiten der talmudischen Gesetzeslehrer, die sonst die peinlichste Vorsicht übten, wo es nur am leisesten an Götzendienst streifte. Wenn polytheistische Religionen den monotheistischen oder halbmonotheistischen weichen, dann verwandeln sich die alten Götter meist in Dämonen, — wie dies mit den altindischen Göttern in der parsischen Zoroaster-Religion, oder mit den altarabischen später im Islam der Fall gewesen ist, — selten aber werden sie zu Engeln von dem Charakter eines Michael und Gabriel. Außerdem haben die mit der babylonischen Religion vertrauten Propheten, Jesaja 40—66 und Jeremias, gerade Nebo und Marduk stets mit der Lauge ihres Hohnes begossen. Es leuchtet daher am meisten ein, daß die bereits in biblischer Zeit an großen Engelsgestalten gewöhnten Israeliten in Nebo und Marduk vergötterte Engel wiedererkannt, und sie daher, unter den Namen Michael und Gabriel[1]), mit alten Engeln identifiziert haben.

Dieses religionsgeschichtliche Ergebnis, daß die Geistesführer des späteren Judentums nur solche Anschauungen der heidnischen Umgebung annektiert haben, in denen sie Erbgüter der vorheidnischen Urmenschheit erblicken zu müssen glaubten, muß als ein wichtiges Resultat des biblischen und babylonischen Parallelismus angesehen werden. Wie die auffällige Verwandtschaft zwischen Nebo und Michael, oder Marduk und Gabriel, so lassen sich auch alle anderen fremden Anschauungen, von denen es urkundlich feststeht, daß sie erst in nachexilischer oder talmudischer Zeit zum Judentum gelangt sind, nur durch diese Voraussetzung erklären. Daß solche in der Tat uralte Güter durch die Jahrtausende des Heidentums mythische Umwebungen erhielten, und daß ferner dieses

---

[1]) Daß die Namen מיכאל, גבריאל etymologisch nicht mit Nebo und Marduk, sondern mit den Namen ihrer persischen Doppelgänger verwandt sind (vgl. Kohut Angelogie 23—28), dürfte jedem, der die persisch-babylonische Religionspolitik kennt, nicht auffallen.

Gewebe bei der Okkupation seitens des Judenstums nicht mehr leicht zu entfernen war, leuchtet ohneweiteres ein. Ist aber die Annexion jener uralten Schätze seitens der jüdischen Lehrer als eine anerkennenswerte Handlung anzusehen, so ist auch die Mitübernahme der spätern Umwucherung religionsgeschichtlich sehr erklärlich; da die Entfernung solcher Krusten niemals gelungen ist, auch wenn der gute Wille dazu vorhanden war. Nur die Berücksichtigung dieses Momentes ganz allein kann uns die fast unübersehbare Fülle des mythologischen Stoffes, den die agadische Literatur des Judentums überall aufweist, erklärlich machen.

Deshalb dürfte dieser religionsgeschichtliche Grundsatz, der reiferen Jugend nicht unbekannt bleiben. Das Vertrautsein mit dieser Erkenntnis wird ihrer religiösen Ueberzeugung nur zum Vorteil dienen und wird ihre Pietät gegen die alten großen Lehrer des Judentums jedenfalls mehr steigern, als die ohnmächtige apologetische Kleinkunst, die in jedes agadische Märchen, wie z. B. die גוזמאות דרבה בר בר חנא die weltbewegendsten philosophischen Probleme hineininterpretiert, während jeder Erfahrene den Wert dieser indischen Sagen entsprechend binschätzen wird. Derartige gutgemeinte Bestrebungen bringen der Religion den größten Schaden. Denn wer das Minderwertige mit heiliger Scheu behandelt, wird, durch die unausbleiblichen Enttäuschungen, nachher auch das wahrhaft Heilige und Erhabene verachten. Man soll daher denkende Schüler mit der Erkenntnis vertraut machen, daß mit der Okkupation altsemitischer Ideen gelegentlich auch unjüdische Anschauungen ins Judentum eingedrungen seien.

XXI.

Biblische und vorbiblische Feste.

Ein Religionsunterricht, der die künftige jüdische Generation gegen Katastrophen, wie sie die Babel- und Bibel-Controverse herbeigeführt hat, schützen soll, wird die Betonung der verwandtschaftlichen Beziehungen zwischen Israel und den vormosaischen Semitismus nicht auf das Straf- Zivil- und Eherecht beschränken dürfen, sondern er wird dieselbe auch auf manche spezifisch-religiöse Momente ausdehnen müssen. In den frühern Kapiteln haben wir bereits gesehen, daß das biblische Religionsgesetz auch in seinen rein kultischen Vorschriften auf die vormosaischen religiösen Uebungen und Bräuche häufig Bezug nimmt, an dieselben anknüpft, sie erweitert und ergänzt, veredelt und vergeistigt, oder nötigenfalls manche dunklen Punkte in denselben durch Gegenbestimmungen auszumerzen sucht. Wir haben dortselbst gesehen, daß die so auffallend kurze, absolut nichtsbesagende Festvorschrift des 1. Tischri (3. B. M. 23, 24) erst durch die Erkenntnis des ursemitischen Charakters dieses Festes uns richtig verständlich wird. Was die talmudische Ueberlieferung mit diesem Feste in Zusammenhang bringt, wie Jahresbeginn, himmlisches Gericht, Geschickesbestimmung u. s. w. alle diese Momente, die für die Kritik als nachexilischen Ursprungs gelten, haben sich als ursemitische Anschauungen ergeben, trotzdem auch der Talmud in ihnen keine sinaitische Tradition im eigentlichen Sinne sieht. Die Vergleichung dieses biblischen Festes mit dem altsemitischen Neujahresfeste, welches, wie oben gezeigt, in den frühesten Geschichtsperioden ebenfalls zu Beginn des Herbstes gefeiert wurde, hat uns den eklatanten Beweis gebracht, daß das biblische Religionsgesetz auch altsemitische Feste akzeptiert habe. Die Gegenüberstellung

der auf dieses Fest bezüglichen Ueberlieferungen des Talmuds mit den keilschriftlichen Schilderungen der ursemitischen Neujahrsfeier, hat uns ferner zu der Ueberzeugung geführt, daß die Bibel auch in ihren spezifisch religiösen Bestimmungen, die Bekanntschaft mit dem im vormosaischen Israel Ueblichen allgemein voraussetzt. Denn, daß die Bedeutung des Tischrifestes, wie sie in der talmudischen Tradition charakterisiert wird, nicht eine nachexilische Entlehnung aus Babel, sondern eine durch die biblische Zeit fortgepflanzte vormosaische Lehre ist, kann angesichts 3. B. M. 23, 24; 4. B. M. 29, 1 nicht bestritten werden. Wie hätte denn der biblische Festkalender sonst einen Festtag, ohne jegliche Spur einer Motivierung desselben vorschreiben können? Oder geschieht das Schweigen der Bibel nicht im Hinblick auf die vorgefundene Uebung dieses Festes im vorbiblischen Israel, sondern im Bezug auf eine mündliche Mitteilung im Sinne von הלכה למשה מסיני? Nun, ganz abgesehen davon, daß der Talmud hinsichtlich dieses Festes eine Ueberlieferung solchen charakters gar nicht kennt (vgl. die streitenden Ansichten im Talmud Rosch-haschana 8, 1 und oben S. 148), ist doch beim besten Willen nicht einzusehen, warum neben sieben andern in der Bibel mehrfach motivierten Festen, gerade die Tischrifeier allein durch heimliche mündliche Mitteilung ihr Motiv erhalten haben sollte.

> Es kann daher für die Art, in der die Bibel das Tischrifest vorschreibt, auch der reifern Jugend, der dieselbe nicht minder auffällt, keine andere Erklärung gegeben werden als die, daß nämlich dieses urgeschichtliche Fest, außer dem Neumondstage, das einzige ist, dem die Bibel keine neue, spezifisch israelitische Bedeutung zugefügt hat, was bei den andern, besonders bei den agrarischen Festen, trotz ihres urgeschichtlichen Charakters, ja der Fall ist.

Die urgeschichtliche Existenz der Lenz- Ernte- und Einsammlungsfeste, sowie des Neumondstages, ist von der Kulturgeschichte allgemein bezeugt. Das vormosaische Lenzfest, welches die Bibel mit dem spezifisch jüdischen Ueberschreitungsfest verknüpft hat, ist sicherlich 2. M. 5, 1, 3. 7, 16. 8, 4. 22 f. 10, 9 u. ö. gemeint. Nach der Ansicht des Midrasch zu 1. B. M. 19, 3 ist auch der Genuß des

ungesäuerten Brotes am Lenzfeste vormosaischen Ursprungs. Dem entspricht, daß 2. B. M. 12, 8 das Motiv des לחם עוני nicht erwähnt ist, während das andere Motiv כי בחפזון יצאת für dieses פסח מצרים überhaupt nicht in Betracht kommt. Wenn diese Auffassung des Midrasch, die auch die Meinung der vergleichenden Religionsforschung ist, zutrifft, dann wird zu folgern sein, daß die Bibel die Erinnerung an die schleunige Auswanderung aus Aegypten an den alten agrarischen Brauch des ungesäuerten Brotes geknüpft habe.

Der Vergleich der biblischen mit den keilschriftlichen Festen zeugt nicht nur für die Annexion altsemitischer Festtage seitens des biblischen Festkalenders, sondern er zwingt auch zu der Ueberzeugung, daß auch die von der Bibel nicht akzeptierten ursemitischen Feste, sich durch das biblische Israel, sogar bis in das späte Judentum lebendig erhalten haben. Wir haben bereits in unserer Schrift, „Das Buch Ester u. s. w. 1906 S. 78“ auf den Zusammenhang zwischen dem keilschriftlichen Siriusfeste des Monats Ab und dem im Talmud (Taanit 26, 2) erwähnten Tanzfeste hingewiesen. Am 15. Ab, so berichtet die Mischna dortselbst, fand alljährlich in Jerusalem ein Volksfest, an dem die jüdischen Jungfrauen in den Weinbergen an Spiel und Tanz sich ergötzten und um die Hand der heiratslustigen Männer warben. Nach den keilschriftlichen Angaben (vergl. K. A. T. III 426) war das Motiv jenes Festes des Monats Ab, der helikalische Anfang des Sirius, also eine Sonnenwendfeier, und nach dem Talmud (Taanit 30, 1) hängt auch das Tanzfest des 15. Ab, wenigstens indirekt, mit dem Solstitium zusammen (תשש כחה של חמה). Wie das Fest des 15. Ab ein allgemeines Verliebens- und Verlobungsfest war (vergl. Talmud ibid.), so war auch das babylonische Siriusfest der Ischtar, der Göttin der Fruchtbarkeit, — während deren Abwesenheit der Geschlechtstrieb aufhörte (vergl. Höllenfahrt der Ischtar) — gewidmet. Der markannteste Beweis für den außerjüdischen Ursprung des Tanzfestes von חמשה עשר באב ist zweifellos, daß die Entstehungsursache desselben in spättalmudischer Zeit ganz unbekannt war, so daß nicht weniger als 6 verschiedene Meinungen darüber geäußert wurden (Taanit ibid. Baba-batra 121, 1). Daß

man es im Talmud dortselbst nur mit Vermutungen zu tun habe, braucht wirklich nicht erst bewiesen zu werden. Erstens bieten die dort genannten Motive keinen Grund für die Wiederholung jenes Liebesfestes am יום כפורים; denn daß die Begründung des letztern mit der סליחה ומחילה mehr als gezwungen ist, fühlt jeder, und zweitens weiß man auch betreffs des 15. Ab nicht, was die dort aufgezählten Ereignisse mit den öffentlichen Liebeswerbungen gemein haben. Außerdem erinnert auch die Schilderung von der Gleichheit der Gewänder bei allen Jungfrauen, wodurch der Unterschied zwischen arm und reich verwischt werden sollte, sehr lebhaft an die Gleichheit der Sklaven mit ihren Herrn an dem der Liebesgöttin geweihten babylonischen Sakäënfeste, welches ebenfalls am 16. Loos (Ab-Juli) gefeiert wurde, und das zweifellos auch mit dem erwähnten Ischtarfeste des Ab zusammenhängt.

Es kann danach kaum fraglich erscheinen, daß das Tanz- und Liebesfest des חמשה עש׳ באב eine altsemitische Sonnenwendfeier war, und daß sein Charakter, als Tag der Heiratswerbung, dem alten, der Liebesgöttin Ischtar geweihten Siriusfeste entstammt.

Daß aber dieses altsemitische Liebesfest nicht erst in später Zeit zum Judentum gelangt ist, sondern durch die biblische Periode, aus vormosaischer Zeit sich erhalten hat läßt sich mit einer gewissen Sicherheit aus Richter 21, 19 beweisen, da es sich dort um ein ähnliches Fest handelt (Vergl. den talmudischen Bericht בנות ירושלם יוצאות במחולות zu der biblischen Schilderung יצאו ... וארבתם בכרמים בכרמים בנות שילה לחול במחולות). Während die Worte הנה חג לה׳ בשילו מימים ימימה (Richter ibid.) deutlich besagen, daß man es hier nicht mit einer dem biblischen Festkalender gehörigen Feier zu tun habe, ist die Bezeichnung חג לה׳ sehr charakteristisch für die Bedeutung, die man im biblischen Israel altsemitischen Festen beizumessen pflegte.

Allerdings darf auch nicht unberücksichtigt bleiben, daß sowohl die Dokumentierung jener Silofeier als חג לה׳, als auch die Wiederholung des jerusalemitischen Tanzfestes am יום כפורים, uns den tiefen Ernst verbürgen, mit dem das jüdische Tanz- und Heiratswerbefest verbunden war. Im Judentum war dieses Fest nicht der ausgelassenen Liebesgöttin, sondern der edlen und reinen Liebe gewidmet. Auf welcher sittlichen Höhe das altbabylonische

Istarfest gestanden hat, wissen wir nicht, wohl aber steht es fest, daß das spätbabylonische Sakäenfest, sowie alle andern Sonnenwendfeiern bei den Völkern des Altertums auf einem sehr tiefen sittlichen Niveau gestanden haben. Daß das Judentum stets verstanden hat, die שלהבת יה genannte welterhaltende Kraft (Hoheslied 8, 6) von ihrer heiligen Seite zu bewundern, beweist die talmudische Ueberlieferung (Joma 54, 1) zu I Könige 7, 36, wonach auch im salomonischen Tempel zu Jerusalem Liebesszenen abgebildet waren, aufs allerdeutlichste.

Wer daher im Religionsunterricht der reiferen Jugend auf solche Läuterung und Veredlung außerisraelitischer Anschauungen im biblischen wie im nachbiblischen Judentum hinweist, tut es sicherlich mit mehr Gewinn für die Kräftigung der religiösen Ueberzeugung der heranwachsenden Generation, als wenn er, mit dem Verfasser des berühmtesten Mischnakommentars, jenen unzweideutigen Talmudbericht symbolisch umzudeuteln sich bemüht (vergl. תפארת ישראל zur letzten Mischnah in Taanit), was der denkenden Jugend doch nur als eine Selbsttäuschung erscheinen muß.

Solchen Verlegenheitsausflüchten, zu denen selbst Koryphäen der jüdischen Wissenschaft, wie der genannte Mischnainterpret, in der Verzweiflung greifen zu müssen glauben, begegnet man in der neuern jüdischen Literatur auf Schritt und Tritt, und diese dokumentieren den Bankrott der die vergleichende Religionsforschung nicht berücksichtigenden Wissenschaft aufs klarste. Wie will man sich in der Tat die Verbindung des יום כפורים mit dem öffentlichen Tanz- und Heiratswerbefest, ohne Heranziehung des vorisraelitischen Semitismus erklären? So sehr auch die Harmonie zwischen der יום כפור-Stimmung und der in den Weinbergen Tanzenden ein glänzendes Zeugnis bietet, für den Ernst, mit dem im alten Judentum das Heiratsproblem gelöst zu werden pflegt, so ist es doch ausgeschlossen, daß man zu irgend einer Zeit ein der Liebe gewidmetes Fest willkürlich auf den heiligsten und entsagungvollsten Buß- und Fasttag verlegt habe. Für diese sonderbare Erscheinung kann es nur eine befriedigende

Erklärung geben, nämlich die Annahme, daß das Alter dieses öffentlichen Tanzfestes über das des Versöhnungstages weit hinausgehe und daß daher diese uralte Volksfeier, trotz des später hinzugekommenen hochheiligen Charakters dieses Tages, im Judentum, während der ganzen Dauer seines Aufenthaltes in Palästina, sich erhalten habe.

Für das Zusammentreffen dieser alten heiteren Volksfeier mit dem ernstesten aller jüdischen Feste, bietet uns eine alte Ueberlieferung bei dem berühmten Tanaiten, Rabbi Elieser dem Großen (פרקי ד״ר אליעזר פרק מ״ו) reichliche Aufklärung. Danach haben wir in dem שעיר עזאזל von III M. 16, 8 eine Abfindung an den Zerstörungsplaneten, Saturn zu erblicken. Nachmanides, zur genannten Stelle, führt diesen Gedanken folgendermaßen aus: Wenngleich das biblische Gesetz jegliches Opfern den Engeln und den Genien der Planeten verboten hatte, so fordert es doch am יום כפור eine Abfindung für Saturn, dem Beherrscher der Wüste, — dem Urheber aller Kriege, Vernichtungen, Streitigkeiten, Schlägereien, Verwundungen, Trennungen, Zerstörungen u. dgl., — dessen Lieblingstier der Ziegenbock ist. Der Azazel-Bock soll somit nur als Abfindung für den genannten Planeten, bezw. seinen Genius, angesehen werden. Daher soll der שעיר עזאזל nicht geschlachtet werden, und der Text hebt zweimal hervor (V. 7. 10), daß auch das für den Azazel bestimmte Tier, „vor Gott hingestellt werde“, was soviel besagen will, als, daß der Priester, beide Tiere dem Ewigen weiht, daß aber Gott, zugunsten des Menschen, das eine Tier jenem Zerstörungsplaneten reichen läßt, um ihn für den Menschen freundlich zu stimmen: Nachmanides weist auch darauf hin, daß der Talmud mit Recht den Azazel zu den biblischen Vorschriften zählt, deretwegen Israel von den Heiden geneckt wird; da in der Tat nichts so nahe liegt, als in dem שעיר עזאזל einen Planetenkultus zu sehen. In Wahrheit jedoch hat hier das biblische Opfergesetz, nach der Interpretation des רמב״ן, eine Besänftigungsgabe an jenen Zerstörungsplaneten, in Form eines Abfindungsgeschenkes angeordnet, um dadurch dem wirklichen Gestirndienst vorzubeugen. Dieser Auffassung

des Nachmanides entspricht es auch, daß gleich im darauffolgenden Cap. 17 deutlich erklärt wird, daß die Zentralisierung der Opfer und ihre Beschränkung auf das Stiftszelt lediglich die Verhütung des Cultus der שעירים genannten Genien bezweckt. (vergl. V. 5. 7).

In jedem Falle bieten uns die Mitteilungen dieser beiden Gewährsmänner, zu denen, nach der Behauptung des רמב"ן, auch der Midrasch rab. zu zählen sei, einen festen Anhaltspunkt dafür, daß die Opfervorschrift des יום כפור eine Opposition gegen den Saturnkultus, der im ganzen Altertum im Herbst stattzufinden pflegte, darstellt.

Berücksichtigt man noch dazu, daß der Saturndienst zu allen Zeiten denselben Charakter wie die ausgelassenen römischen Saturnalien hatte, bei welchen ebenfalls, wie in Babylon, der Sklave dem Herrn gleichgestellt war, dann haben wir den Ursprung des jüdischen Tanzfestes mit den gleichmäßig gekleideten Jungfrauen, das an Stelle der heidnischen Ausgelassenheit, einen ernsten Charakter zeigt.

XXII.

Biblische und altsemitische Feste.

Diese autoritative Behauptung des רבי אליעזר הגדול, wonach wir in dem Asasel-Bock des Versöhnungstages eine Abfindungsgabe an den Genius der Wüste zu erblicken haben, setzt somit den Einfluß der Anschauung von Saturn, als den Zerstörungsplaneten, auch auf das biblische Opfergesetz voraus. Dies bestätigt in glänzender Weise die von uns oben verteidigte Ansicht, nach welcher das Saturnmotiv auch schon auf den Charakter des altbabylonischen Sabbats (vergl. S. 141 oben) eingewirkt habe, wenngleich die inschriftliche Literatur bisher keinen Beleg dafür bietet, daß Saturn damals schon mit dem Verheerungselement in der Natur identifiziert wurde. Die Tatsache, daß selbst das älteste Israel der Sterndeutung bereits ergeben war, zeugt genügend für die Bekanntschaft des alten Semitismus mit der Astrologie. Wenn daher Ibn Esra in seinem ספר העצמים als feststehend behauptet, daß der Saturndienst, ebenso wie Astrologie überhaupt, den frühesten Perioden der Religionsgeschichte entstammt, — הצאב"ה והכלדיים וכל האחרים שהיו קודם המבול הדעת המפורסם אצל כלם היה, שכחות הכוכבים הם פועלים בנו, והם המנהיגים אותנו לרוב פעולתם בכל הנמצאות אשר בעולם השפל ושמהם התמדת קיומנו, ושהם הסבה בנו ושהם סבת העדרנו והפסדנו . . . . ומי שהיה עובד לשבתאי so liegt dieser Mitteilung eine zuverläßliche Tradition zu Grunde; wie ja auch seine Anschauung, daß Saturn der Stern Israels sei, (אמנם יחדתי לזכור הורדת כוכב שבתאי מבין שאר הכוכבים לפי שממשלתו על ישראל ופעולתו בכלליו ופרטיו) bereits bei Sanchoniaton erwähnt ist. Daß die Astrologie selbst sich stets ihrer babylonischen Herkunft rühmte, ist allgemein bekannt. Wenn ferner die Keilschriften den Saturn gelegentlich צלמו = dunkeln Stern, nennen (K. A. T. III 475), so muß er auch ihnen bereits als Unglücksplanet gegolten haben.

Auch die Verknüpfung des Saturn mit dem Sabbat ist nicht nur durch die Benennung שבתאי als alt bezeugt, sondern vielmehr noch dadurch, daß diese Verbindung auch den Bewohnern von חרן, die den Islam noch nicht kennen, und daher heute noch den altsemitischen Religionsanschauungen huldigen, stets bekannt war. (Chwolsohn Sabäer II 124 f.) Daß auch den Aegyptern die Verknüpfung der 7 Planeten mit den 7 Tagen der Woche nicht fremd war, wissen wir aus Herod. II 82. Wenn aber Herod. selbst anderwärts (II 209) weiß, daß die Elemente der Astronomie babylonischer Herkunft seien, so bezeugt auch dies den altsemitischen Ursprung dieser astrologischen Anschauung; zumal die babylonische Astronomie bekanntlich ein Kind der Astrologie war. Der Saturndienst ist übrigens auch durch Amos 5,26, — woselbst dieser Planet, der dort, wie in Babylon, Arabien, Syrien u. ö. כיון heißt, כוכב אלהיכם und צלמיכם genannt wird, — für das alte Israel bezeugt.

Es kann danach nicht daran gezweifelt werden, daß der keilschriftliche Sabbat, als Tag des Mißgeschicks, an dem der Fleischgenuß wie das Tragen von hellen Gewändern u. ä. untersagt ist, (vergl. oben S. 141), den Charakter des Saturn zum Ausdruck bringt. Die Beschreibung des Saturnkultus, wie sie uns Ibn Esra in seinem genannten Buche bietet (ומי שהיה עובד לשבתאי בעת שהיה רוצה לעמוד ולבקש מלפניו ההצלחה והורדת רוחניות היה מצפה עד עת היותו בבית כבודו ומעלתו, והוא מול מאזנים או אחד מהכתים שלו . . . . . אז היו מכינים לו הקטרת אשר יאותו לטבעו, וילבש בגדים שחורים אשר הם מחלקו ומנעלים שחורים . . . וירבה לו בצום ותפלה בעת הראותו . . . והוא עם כל זה משתחוה ומתפלל ומבקש מהאל יתברך שימלא בקשתו), erinnert sehr lebhaft an die keilschriftliche Sabbatvorschrift (oben ibid.) Ganz wie in den Keilschriften wird der Sabbat auch in einer arabischen Quelle des frühen Mittelalters, welche der בחיי על התורה zu V M. 18 zitiert, beschrieben. Diese Notiz, auf die mich Herr Dr. Lerner aufmerksam machte, lautet ראיתי בספר ידיעת הכוכבים . . . הנקרא אגרת גליונוס . . . כי מי שרוצה להמשיך אליו רוחניותו של שבתאי שהוא כוכב המשמש ביום השבת שיש לו למעט באכילת בשר . . . ושילבש בגדים שחורים . . .

Auch unsere oben (S. 141), auf Grund der klassischen Notizen, welche von den am Sabbat fastenden Juden

sprechen, geäußerte Vermutung, daß der Trauer-Charakter des babylonischen Sabbats in manchen jüdischen Kreisen bis in die alexandrinische Zeit sich lebendig erhalten habe, gewinnt durch diese astrologische Angabe des אגרת גליונום sehr an Wahrscheinlichkeit. Es ist doch zweifellos viel einleuchtender, den Sabbat, wie ihn diese arabische Quelle noch gekannt hat, in manchen der Astrologie sehr ergebenen, wenig gesetzestreuen jüdischen Kreisen vorauszusetzen, und die Beobachtungen des Strabo, Sueton, Justin, Petron. Tacitus usw. (vgl. Reinach Textes etc. 266) auf eben solche Kreise ihrer zeitgenössischen Juden zu beschränken, als diese zahlreichen klassischen Berichte, welche von einem Sabbatfasten sprechen, mit Schürer u. a. auf einen Irrtum zurückzuführen. Fände sich selbst in der jüdischen Literatur jener Zeit gar kein Anhaltspunkt für das Fortleben des babylonischen Sabbats innerhalb des Judentums, so würde dies auch nicht im geringsten gegen unsere Auffassung sprechen; denn die genannten Angaben der Klassiker würden eben dafür zeugen, daß der altsemitische Charakter des Sabbats bei den römischen und alexandrinischen Juden sich zäher als in Palästina und Babylon erhalten habe. Allein die Mahnung Jesajas (58, 13) wie die nachdrücklichen rabbinischen Forderungen, den Sabbat durch reichlichen Fleischgenuß wie durch schöne Kleider auszuzeichnen, welche zweifellos gegen die triste Natur des altsemitischen Sabbats opponieren, lassen mit Bestimmtheit erkennen, daß ein Sabbat, wie ihn die Keilschriften und die obengenannte arabische Quelle kennen, auch in gewissen jüdischen Kreisen heimisch war. Hervorzuheben ist auch noch, daß die von uns bereits oben (ibid.) vertretene Ansicht, daß Jesaj. 58 und die erwähnten rabbinischen Mahnungen eine Protestkundgebung gegen die altsemitische Sabbattrauer darstellen, auch vom בחיי על התורה ibid. bereits ausgesprochen wurde; da er zu der oben mitgeteilten Notiz des אגרת גליונום folgendes ergänzt: והנה זה מחכמת הבורא שצוה אותנו במצות השבת אשר כוכב שלו שבתאי שנעשה בהיפך מכל זה . . . החכמה הזאת אסרה לנו אכילת בשר ביום השבת . . . ואנו נצטוינו שנתענג ביום השבת לאכול בשר ולשתות יין . . . וקראת לשבת עונג . . . החכמה הזאת תלביש שחורים ואנו נלבש ביום השבת מילת וצבעונין שנאמר וכבדתו . . . . . ברוך אל עליון אשר חנן אותנו דעה והשכל בידיעת תורתו:

Wie schon aus allen diesen Zitaten des פרקי דרבי אליעזר, רמב"ן, אבן עזרא, בחיי u. A. als auch aus den obigen Untersuchungen über den Sabbat wie über die Engellehre deutlich zu schließen ist, bedeutete sowohl die Gegenüberstellung des jüdischen Sabbats dem babylonischen, als auch die des Tanzfestes von יוםכפור den außerjüdischen Sakäen und Saturnalien, lediglich eine Opposition gegen den Saturndienst im heidnischen Sinne, nicht aber gegen die Anerkennung der Realität der Zerstörungskraft Saturns und seines Einflusses auf das Geschick des Judentums. Wie der Engel- und Dämonenglaube überhaupt, so ist auch die Anschauung von der destruktiven Natur des genannten Planeten bezw. seines Genius, aus der jüdischen Theologie niemals gewichen, ja er wirkt, besonders in der kabbalistischen und chassidischen Literatur, heute noch nach. Die weltbewegende Bedeutung der jüdischen Engellehre liegt in ihrem unentwegten Bestreben, die in den heidnischen Religionen zu selbständigen Gottheiten erhobenen Engel, in ihre ursprüngliche Stellung, als abhängige, dem Gehorsam gegen Gott unterstellte Boten zurückweisen. Im Sinne des Rabbi Elieser hebt daher Nachmanides mit Nachdruck hervor, daß der dem Saturn geweihte Asasel-Bock nicht zu der falschen Meinung führen darf, daß jener Wüstengeist gegen den Willen Gottes uns schädigen könnte, sondern es entspricht dem Wunsche des Allmächtigen, dem Saturn, jenem Urheber aller Vernichtung, an dem Versöhnungstage ein Besänftigungsgeschenk darreichen zu lassen, um ihn für Israel nicht nur unschädlich zu machen, sondern ihn in einen Verteidiger dieses Volkes zu verwandeln. Auch III. M. 17, 5–7 will, nach der Auffassung der alten Bibelerklärer, keinesfalls die Existenz der שעירים negieren, sondern lediglich ihre göttliche Adoration inhibieren. Ebenso basieren die erwähnten rabbinischen Sabbatvorschriften, welche die Verscheuchung der altsemitischen Trauerstimmung bezwecken, nicht auf der Anschauung von der Irrealität des perversen Einflusses Saturns, sondern vielmehr auf der Ueberzeugung, daß die strenge Beobachtung der göttlichen Sabbatverordnungen die verheerenden Einwirkungen jenes Planeten entkräftet.

Nach der Ansicht mancher Gelehrten des Mittelalters bezweckt die Sabbatheiligung, außer den in der Schöpfungsgeschichte und in den Dekalogen II. M. 20, 11 V. M 4, 14, genannten Momenten, auch noch die Immunisierung des Judentums gegen die schädigende Einwirkung des Saturn (vergl. ראשית חכמה דף ע"א). Der bekannte Ibn-Esra-Interpret אהל יוסף bemerkt zu III. M. 25, 8. כבר ידעת כי השם צונו לשבות ביום השבת כמו בשנת השמטה בעבור כי שבתי הוא הפקיד על השביעית, והוא ממונה על השביתה והבטול ועל השחתה וחורבן ופרוד ונדוד ושפלות ודלות וגלות והתבודדות. והוא ממונה על ישראל. ויש בחלקו כח מחשבות הנשמה. ובעבור זה הוא עושה תמיד בישראל שביתה ובטול, הן לטובה הן לרעה. והנה אם ישבתו ישראל בימים ובשנים שהם בחלקי שבתי, ויתעסקו בעבודת השם שהוא מחשבת הנשמה תתקיים גזרת שבתי עליהם בזאת השביתה ולא יוכל להגלותם ולא להחריבם ולא לעשות להם רעה אחרת. ואם לא ישבתו בהם תתקיים גזרתו עליהם בחורבן וגלות ונדוד וכו' ככתוב אז תרצה הארץ את שבתותיה וכו'.

Nach der Ansicht des Maimonides, der auch Siporno zu III. M. 17, 7, ohne Maimonides zu nennen, huldigt, ist auch das Verbot des Blutgenusses darauf zurückzuführen, daß es als eine Nahrung der שעירים galt, weshalb es gerade von denen genossen wurde, die die Gemeinschaft jener verderblichen Geister suchten. Dieser Auffassung entspricht es, daß das Blutverbot dem von ולא יזבחו את זבחיהם לשעירים sich direkt anschließt (Vers 7—10). Diese Beobachtung führt uns zu folgender Betrachtung.

Die Erkenntnis, daß das jüdische Religionsgesetz unablässig bestrebt war, den auch von ihm festgehaltenen Glauben an die Realität des Saturngenius und seinen Einfluß auf die Natur von den polytheistischen Verirrungen zu säubern und ihn mit dem Monotheismus in Harmonie zu bringen, ist ganz unabhängig davon, ob wir die Ursache des Widerspruches in der Natur jenes Planeten, der den Völkern des Altertums ebenso zur Trauer wie zur Belustigung Anlaß gab, kennen oder nicht. Die Tatsache, daß das jüdische Religionsgesetz einerseits durch die obgenannten auf die Steigerung der Freudenstimmung abzielenden Sabbatvorschriften, die Saturntrauer zu verscheuchen suchte, während es andererseits durch den tiefen

יום כפור = Ernst, mit dem es das Tanzfest verknüpfte, die zügellose Freude der Saturnalien zu mäßigen bemüht war, läßt jedenfalls mit Bestimmtheit erkennen, daß dieser Gegensatz in dem Charakter des Saturn auch dem Judentum bekannt gewesen ist. Berücksichtigt man ferner, daß bereits die Opfervorschrift des Versöhnungstages in dem Asasel den Wüsten-Charakter dieses Planeten erkennen läßt, während das Tanzfest des יום כפור, wie oben hervorgehoben, zweifellos älter als der Versöhnungstag ist, so muß man das sehr hohe Alter der Doppelnatur des Saturn auch hier erkennen. Die Erklärung, welche die Kosmologien der alten Völker, besonders der Griechen und Phönizier, für diesen Widerspruch uns geben, indem sie uns erzählen, daß die erste Herrscherzeit Saturns eine Periode voller Glückseligkeit und uneingeschränkter Gerechtigkeit gewesen sei, findet in den Keilinschriften ihre Bestätigung; da dieser Planet auch dort mit der Gottheit der Gerechtigkeit, der Treue, der Weisheit u. d. g. identifiziert wird. Die astrologischen Angaben lauten folgendermaßen. „Steht Saturn im Hofe des Mondes, Gerechtigkeit im Lande, der Sohn wird dem Vater gegenüber Treue bewahren. Heil der Weltherrschaft . . Gegen das Land des Feindes wird der König kämpfen". Eine andere Meldung lautet. „Steht Saturn an der Stelle des Mondes, so wird der König auf dem Throne festsitzen. Steht Saturn oberhalb des Mondes, unterhalb des Mondes, so wird die Basis des Königsthrones festbleiben. Der König des Landes wird in seiner Gerechtigkeit Bestand haben. Sind Saturn und Mond gleichzeitig, so wird der König an Weisheit zunehmen." (Jastrow Relig. Babyl. II 661). Ebenso ist Ninib, die Gottheit, welche mit Saturn identifiziert wird, sowohl „Herr des Krieges, der Jagd" und ähnlicher Vernichtungshandlungen als auch der Gott der Erhaltung des Friedens und des Segens.

In dieser auffälligen Verwandlung des ursprünglichen Glückssterns in den Urheber aller Verheerung und Zerstörung hat wohl das kulturgeschichtliche Bewußtsein, daß in den urältesten Perioden der Herrschaft des Saturn, griechisch Kronos, des Genius der Zeit, die Welt voll war der Wahrheit, der Liebe, der Gerechtigkeit, und die

Menschen noch nicht in Kasten geteilt waren, während später die Zeit selbst alles Uebel und Elend in die Welt gebracht habe, — seinen deutlichen Ausdruck gefunden. Wie der Zahn der Zeit alles zernagt und zerstört, was sie selbst geschaffen hat, so hat Kronos seine eigenen Kinder verzehrt, und der Genius der Zeit, welcher als Schöpfer und Bildner erscheint, wird auch zum Zerstörer und Verderber.

Daher feierte man das Andenken an jene glückliche Zeit, in welcher der Unterschied der Stände noch nicht bestanden hat, nach der oben erwähnten Art der Sakäen, Saturnalien und der des Tanzfestes des יום כפור. Auch an diesen Festen war man bestrebt, den Unterschied der Klassen zu verwischen und, wie einst in der glücklichen Urzeit, den Sklaven seinem Herrn gleichzustellen.

Die Identifizierung des Genius der Zeit mit dem des Saturn hat ihren Grund wohl in der Begegnung dieses Planeten mit den Tierkreisbildern der Monate am Beginne des Jahres. (Vrgl. auch Ibn Esra in der oben zitierten Stelle ומי שהוא עובד לשבתאי . . . בבית כבודו ומעלתו והוא מזל מאזנים או אחד מהבתים והוא מזל דלי והוא המעולה שבהם . . .

Daher fanden die Saturnalien stets um den Jahresanfang statt, weil die Jahreswende einerseits zur Dankbarkeit an den Genius der Zeit auffordert, andererseits die Erinnerung an die glückselige Zeit der ersten Herrschaft dieses Genius am lebhaftesten wachzuhalten geeignet ist.

Es unterliegt keinem Zweifel, daß dieser reine und schöne Gedanke, der nur durch astronomische Zufälligkeit mit dem Saturn verknüpft wurde, ungleich älter ist als der daraus entstandene polytheistische Saturnkultus. Im Hinblick auf diese erhabene kulturhistorische Idee, welche, nach der Ansicht der maßgebendsten Religionsforscher, die Basis zu den Saturnfeiern abgegeben hat, wird uns auch die Stellung der Saturnfeierlichkeiten in der jüdischen Religionsgeschichte begreiflich.

Auch das Tanzfest des 15. Ab, trotzdem es eine Fortsetzung des altsemitischen Ischtarfestes (vrgl. oben) war, hat, wie seine Parallelfeier im späteren Babylon, nämlich die Sakäen, das Saturnmotiv voll und ganz zum Ausdruck gebracht, weil das Sommer-Solstitium, an dem

die Tage anfangen kürzer zu werden, nicht minder als der Beginn des Herbstes, zu solchem Nachdenken anregt.

Die Symbolisierung des Saturngenius durch einen Ziegenbock — vgl. Nachmanides oben וחלקו מן הבהמות שעירים ועזים — wird wohl darauf zurückzuführen sein, daß, nach der bekannten astronomischen Berechnung der Alten, Saturn am ersten Welttage im Steinbocke sich befunden habe (Hommel Auff. u. Abhandl. 375). Wie sehr alt aber diese Verknüpfung Saturns mit den שעירים ist, ersieht man daraus, daß auch schon alte keilinschriftliche Urkunden diesen Planeten Lulim = Widder nennen (vrgl. Jastrow oben). Vielleicht rührt seine Verbindung mit dem Sabbat, der auch bei den Babyloniern ום נוח לבי heißt, daher, daß der langsamer als alle andern Planeten sich bewegende Saturn bereits in den Inschriften der „Beständige“ heißt, was vielleicht auch in dem Namen שבתאי miteinbegriffen ist.

Nach Jehuda Abravanel (ספר הויכוח כ״ו) ist auch die Verknüpfung Saturns mit dem Genius der Zeit auf die auffallend langsame Bewegung dieses Planeten zurückzuführen.
המליצים מיחסים לו כמה בנים ובנות כמו קרונוס שפתרונו
זמן מוגבל או הקף זמני כמו שהוא ג״כ השנה שהיא זמן היקף השמש
שאומרים שהוא בנו של שבתאי וזה לפי שההקף הזמני היותר גדול שיוכל
האדם לראות בחייו הוא הקף של שבתאי הנעשה בשלשים שנה כנזכר....
Auch die Doppelnatur des Saturn hängt, nach Abravanel dortselbst, teilweise mit seiner scheinbaren Bewegungslosigkeit zusammen.
פעם נקרא בן הגלגל לפי שהוא הראשון מכוכבי הנבוכה
ויותר קרוב אל הגלגל והוא הנקרא גלגל בהחלט ומקיף את כל כוכבי
הנבוכה כמו אב. אמנם יש לשבתאי דמיונים רבים אל הארץ ראשונה
במראהו העפרי הנוטה אל הארצי ועוד הוא היותר מאוחר בתנועתו מכל
כוכבי הנבוכה כמו שהארץ יותר כבדה מכל היסודות . . . . ומלבד זה
שבתאי דומה אל הארץ במזג הנשפע ממנו שהוא קר ויבש כמוה ועושה
האנשים שהוא שולט בהם שחורים עצבים כבדים מאוחרים ומגון של עפר
נוטים לעבודת האדמה ולבנינים ולמעשים ארציים . . . . ומצירים אותו
זקן עצוב כעור במראהו מחושב לבוש קרעים ומגל בידו לפי שכך הוא
עושה האנשים שתחת ממשלתו והמגל הוא אחד מכלי עבודת האדמה שהוא
מדריך אליה ועוד הוא נותן שכל גדול ומחשבה עמוקה חכמה אמיתית עצות
נכונות וחזוק כח מפני היותו מורכב מטבע האב השמימי עם האם הארצית.

וכלל הדברים כי מצד האב הוא נותן רוחניות הנפש ומצד האם כעירות ונזק הגוף ולזה הוא מורה עוני מיתה קבורה.... באופן כי מן הדין נקרא בן מהשמים ומהארץ . . . . .

Eine eingehende Schilderung der ersten glücklichen Regierungszeit des Saturn-Kronos bietet in wundervoller Poesie und geistreicher Allegorie der phönizische Kosmologe, Sanchoniaton, der, nach eigenen Andeutungen, auf jüdische Quellen zurückgeht, u. v. a.).

XXIII.

Biblischer und vorbiblischer Opferkultus.

Das Opfergesetz von III M. 16 ist außerdem sehr lehrreich, da der שעיר המשתלח, als integrierender Bestandteil der Opfervorschrift des שבת שבתון, wohl für das biblische Opferwesen überhaupt sehr charakteristisch ist, und somit geeignet sein dürfte, zur Schlichtung der Streitfrage zwischen Maimonides und seinen Gegnern, betreffs der Begründung des biblischen Opferkultus beizutragen. Es muß hier vor allem betont werden, daß die Identifizierung des עזאזל mit dem Zerstörungselement in der Natur nicht etwa eine Spezialansicht des אבן עזרא, רמב״ן, רבי אליעזר הגדול, ספורנו ist, sondern sie wird von der ganzen spätjüdischen wie der mittelalterischen Literatur als allbekannt vorausgesetzt. Sowohl im Talmud und Midrasch als auch in der Kabbala gelten שר של אדום, סמאל, שבתאי, שעירים, עזאזל, שטן, שדים, מארים, רוח רעה u. ä. als gleichbedeutend. (vgl. z. B. Joma 76, 2. wo Asasel mit den sündhaften, gefallenen Engeln von I M. 6 in Zusammenhang gebracht wird, ferner Makkot 12, 1 und Midr. r. Gen. 65. . . ונשא השעיר עליו זה עשיו. vgl. auch Jalkut Gen. 44. Sohar zu III M. 16. Rikanti S. 24. Vital Likute Thora 7). Die Bemerkung des תורת כהנים zu III M. 9, 2 צריך אתה ליתן לתוך פיו של שטן, שלח דורון לפניך עד שלא תכנס למקדש שמא ישנאך בבואך למקדש, welche mit der fernern Deutung dortselbst יבוא עגל ויכפר על מעשה העגל zusammenhängt, sieht auch in dem erwähnten Opfer Arons nur eine Gabe an den שבתאי. Uebrigens hat die Bibel selbst den Asasel, indem sie ihn als Wüstenbewohner charakterisiert, mit den שעירים, denen ebenfalls auf dem freien Felde geopfert wurde (III M. 17, 5) identifiziert. (Vgl. hierzu auch III M. 14, 7 und Nachmanides dortselbst וא״כ יהיה הטעם כסוד השעיר המשתלח ושם ישתלח לעזאזל וכאן לפורחות השדה).

Wenn nun aber das biblische Opfergesetz einerseits (III M. 17) den שעירים-Dienst streng verpönt, andererseits dagegen denselben שעירים Abgaben weiht (vgl. zum Midr. r. ibid. ונשא השעיר זה עשיו die Bemerkung des רמב״ן zur Stelle והלקו של שבתאי באומות הוא עשיו), so kann hier nur das einzige von Nachmanides oben betonte, differierende Moment geltend gemacht werden, daß nämlich die geforderten שעירים-Opfer von III M. 9, 2. 14, 7, 16, in erster Linie gottgeweihte Tempelopfer waren, wenngleich sie nachher dem שבתאי gereicht wurden, wogegen die inhibierten heidnischen Saturnopfer, jenem Planeten direkt und unvermittelt dargeboten wurden.

Daraus aber ergibt sich mit aller Deutlichkeit, daß Opfervorschriften, wie die der behandelten biblischen Stellen, deren astrologische Charakter sofort erkennbar wird, 'nur aus dem Bestreben, den aus vormosaischer Zeit überkommenen Saturnkultus (vgl. III M. 17, 7 . . . ולא יזבחו עוד und Ibn Esra ומלת עוד תורה שכן היו ישראל עושים במצרים zu Ezech. 20, 7 f.) mit der jüdischen Religionsanschauung in Einklang zu bringen, hervorgegangen sind. Dann aber folgt direkt als zweite Schlußfolgerung, die Richtigkeit der Maimonidischen Behauptung, daß das biblische Opfergesetz nur eine Prohibitiomaßregel gegen den heidnischen Opferkultus war. Wer dieses bestreitet, muß sich darüber klar werden, warum Jesaja 47, 13. Jeremia 10, 2 (מאתות השמים אל תחתו) nicht gegen solche Opfervorschriften, die eine große Angst vor den אתות השמים bekunden, energisch protestiert haben? Die Lehrer des Talmuds, welche solchen Opfern, in denen sie selbst indirekte Sternopfer sahen, einen objektiven Wert beilegten, haben tatsächlich der Astrologie unentwegt gehuldigt. Dasselbe wissen wir auch von allen jüdischen Religionsphilosophen, welche die erwähnte Ansicht des Maimonides verketzert haben. Wenn aber Maimonides die Astrologie mit Entschiedenheit bestritten, sie als einen Götzendienst angesehen hat (vrgl. אגרות הרמב״ם זאת היא שאבדה מלכותנו והחריבה בית מקדשינו והאריכה גלותנו והגיעתנו עד הלום, שאבותינו חטאו ואינם לפי שמצאו ספרים רבים באלה הדברים של דברי החוזים בכוכבים, שדברים אלו הם עקר עבודה זרה כמו שבארנום) und dementsprechend auch überzeugt war, daß die genannten

prophetischen Mahnungen ganz im Sinne des biblischen Gesetzes seien (vrgl. ibid. ולפיכך קראו אותם הנביאים סכלים אוילים, ודאי סכלים ואוילים היו ואחרי התהו אשר לא יועילו ולא יצילו כי תהו המה הלכו . . . und dortselbst weiter (שהרי הלא תראו כמה פסוקים מן התורה אינם כפשוטם, ולפי שנדע בראיות של דעת שאי אפשר שיהיה הדבר כפשוטו, תרגמו המתרגם ענין שהדעת סובלת אותו), so blieb ihm doch kein anderer Weg offen, als die Voraussetzung, daß das biblische Opfergesetz nur ein Entgegenkommen an die hergebrachte, schwer zu beseitigende Art der Gottesverehrung darstelle. Tatsächlich sehen sich die neueren Gegner jener Ansicht des Maimonides allesamt genötigt, für solche Opfervorschriften ganz andere Motive zu suchen, ohne sich darum zu kümmern, daß die in der talmudischen und mittelalterischen Literatur vertretene Auffassung vom שעיר המשתלח und ähnlicher Opfer in der Bibel selbst ihre Begründung hat, wie schon der Vergleich von III. M. 16 und 17 zeigt, und daß sie außerdem aus der Religionsgeschichte des Altertums mit zwingender Notwendigkeit sich ergibt.

Wenn die Verleumdung der religionsphilosophischen Schriften Maimons bei der Kirche, bekanntlich die Verbrennung des Talmuds und der sonstigen jüdischen Schriften zur Folge hatte, worin jeder den Finger Gottes erkennen muß, so ist diese himmlische Strafe umso erklärlicher, als diese inkriminierte Behauptung Maimons auch in den Lehren der sonstigen Religionsforscher des jüdischen Mittelalters ihre Parallelen hat. Ganz allgemein ist bei jenen Großen die Anschauung vorherrschend, daß das biblische Opfergesetz als eine indirekte Folge der Versündigung beim goldenen Kalbe anzusehen sei, d. h. daß das tiefe religiöse Niveau, welches der חטא העגל am deutlichsten dokumentiert hat, sowohl die Unreife des alten Israels für eine abstrakte Herzensreligion, als auch die Notwendigkeit eines greifbaren Kultus ergeben habe. Rabbi Jehuda Halevi, welcher in Cusari II 26 die Bedeutune des biblischen Opferkultus durch einen sehr komplizierten Vergleich mit dem menschlichen Organismus zu erweisen sucht, sieht sich I 9. doch zu folgender Erklärung genötigt

ולא היו מסכימים ההמון על תורה אחת אלא בצורה מורגלת שמכונים אליה . . . כאשר היו מקבלים עמוד הענן ועמוד האש בצאתם ממצרים אשר היו מביטים אליו ומקבלים ומגדלים אותו ומשתחוים נכחו לאלהים . . . וכאשר שמעו העם דברי עשרת הדברות ועלה משה אל ההר להוריד להם הלוחות כתובים ולעשות להם ארון להיות להם דבר נראה שיכונו נגדו ישבו יהיה הברית לאלהים. . . . Ebenso erklärt Arama (עקדת יצחק נ״ז) גם התועלת השני היה יותר טוב אם ימצא זולתם כי על זה אמר ירמיה (ז׳) כי לא דברתי את אבותיכם וכו׳ והיה זה בשעה שקבלו את התורה שאמר להם (שמות י״ט) ועתה אם שמוע תשמעו בקולי ושמרתם את בריתי והייתם לי סגולה מכל העמים כי לי כל הארץ ואתם תהיו לי ממלכת כוהנים וגו׳. יאמר שלא היתה לו אז בהם כוונה כשיעבדוהו בעולות וזבחים כי בשמיעה ובשמירה אשר צוה אותם יחשבו לו כוהנים קדושים מקריבים קרבנות תמיד לפניו מבלי שיקריבום. וזאת כוונת כל הכתובים המורים על זה כי באמת עושה צדקה ומשפט נבחר לד׳ מזבח (משלי כ״א) כמו שאמרנו ומי לא ידע. Viel deutlicher noch bringt Siporno in seiner Einleitung zum III. B. M. diese Anschauung zum Ausdruck, indem er meint קודם לחטא העגל תיכף אחר מתן תורה לא היו ישראל צריכין לכל אלה למען השרות שכינתו בתוכם ולא נצטוו על עשית משכן וכליו וכהניו ומשרתיו ולא על שום קרבן לחובת צבור או יחיד כלל זולתי אחרי מעשה העגל כאמרו יתברך כי לא דברתי את אבותיכם ולא צויתים ביום הוציאי אותם מארץ מצרים על דבר עולה וזבח אבל הודיעם אז תיכף שאינם צריכים לכל אלה ולשום אמצעי להשרות שכינתו בתוכם ולא התחיבו לשום זבח ולא משכן וכליו ואמר שאם יתנדבו עולות ושלמים יספיק מזבח אדמה ואמר בכל מקום אשר אזכיר את שמי והוא כל מקום שיקרא באמת בית אלהים כעין בתי מדרשות וזולתם אבוא אליך וברכתיך . . . . אמנם אחר חטאם בעגל גם כי בתפלת משה בחירו נעתר לשאת חטאתם ולהשרות שכינתו בתוכם עכ״ז אמר ועשו לי מקדש וכו׳ ולא באופן אחר כי לא השיבם כלל אל מדרגת מעלתם שהיו בה קודם.

In allen diesen Ausführungen kehrt immer der Gedanke wieder, daß der konkrete Opferkultus erst dann sich als notwendig erwies, als Israel durch das goldene Kalb deutlich zu erkennen gab, daß es noch nicht fähig sei, in einer reingeistigen Gottesverehrung eine hinreichende Seelenbefriedigung zu finden. Diese Behauptungen aber decken

sich in den wesentlichen Punkten mit der Grundanschauung des Maimonides in More Neb. III 32.

Daß Maimonides mit seiner Motivierung des biblischen Opferkultus keinesfalls die symbolisierende und andachterregende Wirkung der Opfer verkannt hat, hebt Narbonne zur Stelle nachdrücklich hervor. Wer hat überhaupt je daran gezweifelt, daß die fast unübersehbaren Detailbestimmungen des biblischen Opferkultus höhere gottesdienstliche Ideen zum Ausdruck bringen und die Veranschaulichung läuternder, selbsterzieherischer Gedanken bezwecken? Während es sich aber für Maimonides um die Frage handelt, ob diese gottesdienstlichen Ideen nur durch diese Opferhandlungen zu wecken seien, interessiert uns in der vorliegenden Untersuchung, in der wir die vorisraelitischen Elemente in der jüdischen Religion ausfindig zu machen bestrebt sind, hauptsächlich die Frage, nach den vorbiblischen Stoffen im biblischen Opfergesetze, auf die wir im folgenden antworten wollen.

Maimons Behauptung, daß der Opferkultus von der Bibel nur geduldet wurde, weil dieser uralte Brauch der Gottesverehrung in jener Zeit nicht leicht zu inhibieren gewesen wäre, bezw. weil eine Ausschaltung desselben aus dem biblischen Religionsgesetze umsomehr zur Ausbreitung des heidnischen Opferdienstes in Israel beigetragen haben würde, wird seit dem Erscheinen seines religionsphilisophischen Werkes bis in unsere Gegenwart vielfach bekämpft. Wenn aber diese Lehre Maimons heute nicht minder gefestigt dasteht als zu seiner Zeit, so ist es nicht die Autorität ihres Urhebes, die ihr den Rückhalt bietet, auch ist es nicht allein die immer umfangreicher werdende Kenntnis der alten Religionsgeschichte, die ihr große Stütze verleiht, sondern die zahlreichen erfolglosen Angriffe während dieses siebenhundertjährigen Kampfes haben diese Lehre immer aufs Neue bestätigt und bewahrheitet. Die jüngste wissenschaftliche Polemik gegen diese Ansicht des Maimon, nämlich die diesbezügliche Untersuchung Dr. Hoffmans in seinem Levitikus I.79-92, die zweifellos die gediegenste und geistreichste Abhandlung über dieses Thema ist, liefert, wie wir im folgenden erkennen werden, den unwiderleglichsten Beweis für unsere Behauptung.

Wie wir oben bereits gesehen haben, daß schon die Opfervorschrift des Versöhnungstages, deren astrologische und dämonologische Hintergrund nach biblischen, talmudischen und mittelalterischen Quellen gesichert ist, — jeden von der Irrealität der Astrologie und Dämonologie Ueberzeugten zu der Anschauung Maimons hinleitet, so sind es auch die meisten auf die Opfer bezüglichen prophetischen und talmudischen Aeußerungen, aus denen die Ansicht Maimons herausgelesen werden muß, wenn man ihren Worten keine Gewalt antun will. Bis zum heutigen Tag vermissen wir seitens der Bekämpfer der Maimonschen Anschauung eine ungezwungene Erklärung der zahlreichen prophetischen Stellen, welche gleichgültig, ja sogar wegwerfend von dem Opferwesen überhaupt sprechen. Die von jeher allgemein zu vernehmende Deutung, nach welcher diese prophetischen Urteile nur gegen solche opferkultische Handlungen, die von keiner reuevollen Gesinnung begleitet waren, sich gerichtet hätten, mag wohl für vereinzelte Stellen, wie I. Sam. 15,22. Jesaja 1, 11. u. a. hinreichen, keinesfalls aber genügt sie im Hinblbck auf Amos 5, 25. Hosea 6, 6. Micha 6, 6. Jerem. 7, 22 und Psalm 40, 7; denn hier wird eine auffällige Gleichgültigkeit gegen den Opferkultus überhaupt in der unzweideutigsten Weise zum Ausdruck gebracht. Dies bekundet auch Psalm 50, 8, wenngleich V. 14 bezüglich des Dankopfers eine Einschränkung bringt.

Auch die Beweisführung des Abarbanel aus der bekannten Midraschstelle in Wajikra rab. 22. ist durch den Hinweis auf die andere Leseart יהא זה תדיר על שלחני noch keinesfalls beseitigt, wie Hoffmann meint. Der מהר"ם אלשקר, dessen Leseart אבל יסעוד אצלי ויבדל מעצמו der unsrigen voll und ganz entspricht, hat diese Midraschworte doch im Sinne der Anschauung Maimons verstanden. In seinen השגות gegen ספר האמונות וסט שם טוב בן שם טוב (Ferara 1556) sagt er deutlich gegen den genannten Verfasser אבל עורה נא ופקח עיני שכלך אתה וכל המשיגים עליו בענין זה ודעו וראו איך אלו הדברים בעצמם הם הם דברי רבי פנחס בן יאיר בויקרא רבא...). Und in der That machen die Worte משל לבן מלך שהיה לבו גס עליו והיה למוד לאכול נבלות וטרפות, אמר המלך יהא זה תדיר על שלחני ומעצמו הוא נדור. כך לפי שהיו ישראל להוטים אחרי עבודה זרה במצרים והיו מביאים קרבניהם לשעירים, דכתיב ולא יזבחו עוד את זבחיהם לשעירים...

אמר הקב"ה יהיו מריבין לפני בכל עת קרבניהן באהל מועד והן נפרשין מעבודה זרה... die Deutung des מהר"ם אלשקר sehr wahrscheinlich.

Nicht minder deutlich wird die Ansicht Maimons von der objektiven Bedeutungslosigkeit der Opfer auch im Sifre zu IV. M. 28, 8. zum Ausdruck gebracht, dortselbst heißt es nämlich אלא מפני מה אמרתי לך זבח לי, בשביל לעשות רצונך. וכן הוא אומר וכי תזבחו וגו' לרצונכם תזבחוהו. Ebenso lautet es in Menachot 110, 1 : לא אמרתי לכם זבחו כדי שתאמר אעשה רצונו ויעשה רצוני, לא לרצוני אתם זובחים אלא לרצונכם אתם זובחים שנאמר וכי תזבחו וגו' לרצונכם תזבחוהו.

In der That hat die Bibel selbst, indem sie in der urgeschichtlichen Einführung des Opfers nicht den Vollzug einer göttlichen Anordnung, sondern den Ausdruck des natürlichen Bedürfnisses der ältesten Menschen sieht (I M. 4, 3. 8, 20) die Bahn zu der Anschauung, wie sie Maimonides in More Neb. III, 32. vertitt, bereits geebnet. Auch die überall zu lesende Argumentation, daß das Opfer, dessen Alter so weit wie das des Gebetes hinaufragt, notwendigerweise auch eine ebenso unerläßliche Bedingung der Gottesverehrung sein müsse, wie das Gebet, wird schon durch die genannten biblischen Angaben betreffs der ersten Opfer allseitig widerlegt. Denn wären die Opfer ein natürliches Postulat des religiösen Empfindens, welches auf allen Stufen der Gottesvorstellung sich gleichbleibt, dann müßte folgerichtig jeder Gottsuchende bis zum heutigen Tag dieses Verlangen nach dem Opferdienst in sich verspüren. Wäre der Opferdinst für jedes Kulturniveau eine Aequivalenz des Gebetes, dann bliebe es unbegreiflich, wieso das Bedürfnis nach dem Opfer bei allen Völkern im umgekehrten Verhältnis zum Kulturfortschritt steht. Gerade das Gebet, dem die Gegner Maimons das Opfer als gleichwertig hinstellen, bestätigt doch die Lehre Maimons aufs klarste. Denn wenn der Drang nach dem Gebete heute so unwiderstehlich wie in der Urzeit ist, wodurch die allgemein feststehende Tatsache, daß im Bereiche der Religionspsychologie eine unentwegte Kongenialität seit den äußersten Anfangen der Kultur besteht, auch hier ihre glänzende Bestätigung findet, während das Verlangen nach dem Opfer seit Jahrtausenden immer mehr schwindet, so muß doch der Wunsch nach dem Opfer einer religiösen Regung entspringen, die nicht in allen geistigen Entwick-

lungsphasen gleichmäßig empfunden wird. Das Gesagte bestätigen die Bekämpfer der Ansicht Maimons am deutlichsten; denn indem sie sämtlich bei dem mühevollen und doch vergeblichen Suchen nach einem plausibeln Motiv des biblischen Opfergesetzes verzweifeln, lassen sie zur Evidenz erkennen, daß auch sie nur der dogmatischen Not gehorchen, nicht aber ihrem innern Drange; d. h. sie verteidigen gegen Maimon den objektiven Wert des Opfers, nicht weil ihnen eine solche Art der Gottesverehrung zusagt, sondern weil sie im Maimons Motivierung eine Zurücksetzung des biblischen Opferkultus erblicken.

Wer die zahlreichen Versuche, welche seit Jahrhunderten von den größten Religionsphilosophen und Bibelerklärern zwecks einleuchtender Begründung des biblischen Opfergesetzes angestellt wurden, nähr kennt, wird wissen, daß es bis jetzt noch keinem gelungen ist, das Opfer als etwas Notwendiges, als etwas, wonach wir auch ohne biblische Forderung irgend ein Verlangen tragen würden, hinzustellen. So zahlreich diese meist bei den Haaren herbeigezogenen Kombinationen auch sind, sie vermögen bestenfalls das Opfer, nachdem es nun einmal in der Bibel geboten ist, einigermaßen erklärlich zu machen, keinesfalls aber gelingt es ihnen von dem Seelenbedürfnis, welches beim Gebete z. B. in so unendlich weitem Maße vorhanden ist, auch nur eine leise Spur beim Opfer nachzuweisen. Cusari z. B. meint (II 26.), das Opfer vermittle die Beziehungen zwischen Gott und Israel, wie die menschliche Nahrung den Konnex zwischen Leib und Seele aufrecht hält. So wenig aber, ergänzt Cusari, wie wir es begreifen, daß der himmlische Geist durch die irdischen Speisen erhalten wird, ebenso wenig können wir es einsehen, warum die Gottheit der Vermittlung der Opfer bedarf: (אמנם לאשי ר"ל האש הנפעלת לדברו יתברך אשר מאכלה הקרבנות ואחר כן יאכלו הכהנים שאר חלקה והכונה בזה תקון הסדר כדי שיחול בו המלך חול גדולה לא חול מקום ושם דמיון הענין האלהי הנפש המדברת החלה טבעי בהמי... ובעת שיסדר דבר ויכון לקבל הנהגתו לא ימנע ממנו להאציל אור וחכמה ודעת). Die Unzulänglichkeit dieses Opfermotivs hat schon R. Isaak Arama in seinem עקדת יצחק zu III M. 1 erkannt. Abgesehen davon, daß dieser Vergleich ein sehr hinkender ist, (הנה המשל אינו דומה לנדון וההבדל ביניהם הוא גלוי, כי המזון הוא צורך

נכר ומפורסם לבריאת הגוף אשר הוא הכרחי לעמידת הנפש וקיומה אצלו... מה שלא יהיו כן הקרבנות לא צורך השכינה ולא צורך האומה כדי שתתקים עמהם השכינה והדבקות האלהי ביניהם), geht es auch nicht an, ein Rätsel mit dem andern zu lösen. הוא ביאר הדבר הנעלם בנעלם כמוהו). Gewährt aber das Opfermotiv Aramas etwa mehr Befriedigung? Er meint, die Opfer sollen in dem Menschen die Ueberzeugung wachhalten, daß er sowohl wie alles, was er besitzt, keinen andern Daseinszweck, als die Vollführung des göttlichen Willens, haben können. (והוא שידע וישוב אל לבו שכל העולם כלו המונו ושאונו אינו כדאי לעצמיותו ושהאדם בגאונו וזדונו להבל דמה רק במה שיכון מעשיו בעולמו לשמים להשלים את עצמו בהכין כל מעשיו ועבודותיו לעשות רצונו ולבקר בהיכלו ולהשתחוות לפני מזבחו . . . וירים את עצמו תרומה לד' ככל לבו ובכל נפשו ובכל מאודו . . .). Hat nun wirklich die Veranschaulichung dieser Idee seitens des jugendlichen Salomo die Einäscherung von 1000 Tieren (I. Kön. 3, 4) erfordert? Die Erklärung des Nachmanides zu III M. 1, 9. die in dem Opfer den Ausdruck des Gedankens der Annäherung an Gott sieht (וכל קרבן לשון קריבה ואחדות) kann natürlich ebenso wenig befriedigen. Der Sohar wie die späteren Kabbalisten sehen in dem Opferdienst eine Weihe der heiligen Kräfte und ihre Vereinigung mit der göttlichen Urkraft בעת שישראל מקריבין קרבן לפני אביהם שבשמים מתיחדים יחד והינו יחודו של אלהים ואמאי אקרי קרבן אלא על שם שמקריב הכוחות הקדושות . . . הרוח יורד ומתאחד בצורות הקדושות ומתקרב ע"י הקרבן . . . (Vgl. die zahlreichen Quellen in עבודת הקודש von Gabai Cap. 6). Wir übergehen, — mit Weglassung von vielen andern Opfermotiven, — zu D. Hoffmann, dem jüngsten Pentateuch-Interpreten, welcher in seinem Leviticus 89, nach der Widerlegung anderer Ansichten, besonders aber der des Maimonides, zu dem Schlusse gelangt, daß wenn das Tieropfer in I M. 22, 13. an Stelle der geplanten Opferung Isaaks, welche den unbedingten Gehorsam gegen Gott manifestieren sollte, getreten ist, so kann auch das Erstere nur denselben Zweck verfolgen, nämlich die uneingeschränkte Unterwürfigkeit unter Gott bekunden.

Alle diese und noch viele ähnliche Motivierungen des biblischen Opfergesetzes lassen es sondebrarerweise unerklärt, wieso das einfache Wachrufen einer religiösen Idee, die im Gebete mit einem kernigen Satz erreicht wird,

hier eines solch umständlichen und ausgedehnten Apparates bedurfte. Ferner sucht man bei ihnen vergeblich nach einer Antwort auf die vorher erwähnte Frage, warum wir seit Jahrtausenden dieses Bedürfnisses bar sind? Diese angeführten Momente bestätigen aufs klarste, was wir oben gesagt haben, daß es noch nicht einem der Gegner Maimons geglückt ist, die Notwendigkeit des Opferkultus nachzuweisen, und logisch zu begründen, warum die von ihnen mit dem Opfer in Zusammenhang gebrachten Gedanken gerade solcher kultischen Handlungen bedürfen.

Oder setzt vielleicht das initiative Verlangen nach dem Opferdienst eine solch umfassende religiöse Genialität voraus, daß sämtliche Religionsforscher, denen eine plausible Begründung des Opfers seit Jahrhunderten nicht gelingen will, zu einer solchen Höhe sich nicht emporringen konnten? Ja, wenn das Opfer seitens des biblischen Gesetzes als ein Novum als etwas bis dahin Unbekanntes eingeführt worden wäre, dann könnte eine solche Apologie immerhin gehört werden, wenngleich der Indifferentismus der meisten Propheten diesem Kultus gegenüber dann unverstndlich bliebe. Wenn aber das Opfer, was wir schon aus der Bibel selbst wissen, ungleich älter ist als Israel und seine Kultusvorschriften, dann müßte jene Voraussetzung konsequent zu der Schlußfolgerung führen, daß auch den urgeschichtlichen Heiden, denen das Opfern ein genuines Bedürfnis war, ein höheres religiöses Genie als allen jüdischen Religionsphilosophen innegewohnt habe. Wir empfinden auch heute den Drang, uns Gott zu nähren, zu ihm in Beziehung zu treten, seinen Willen zu betätigen, uns und unseren Besitz ihm zu weihen, unsere heiligen Kräfte mit seiner Urkraft zu vereinigen, — alle diese Bedürfnisse, sowie alle sonstig en Bestrebungen, welche mit dem Opferkultus in Verbindung gebracht werden, fühlen wir heute so ungeschwächt wie die Alten, und sind daher ganz deprimiert, daß etwas, was schon den primitivsten Heiden Naturtrieb war, uns trotz aller geistigen Anstrengung noch nicht einmal einleuchten will.

Man darf uns dagegen nicht einwenden, daß wir durch die jahrtausendelange Entwöhnung des Opferns das Verlangen nach demselben eingebüßt haben, während die Alten zur Zeit des Opferkultus sich nach demselben wahrscheinlich ebenso wie nach dem Gebete gesehnt haben

werden. Die Haltlosigkeit eines solchen Einwandes, der nur aus einer Verwechslung von bindendem Gehorsam mit freiem seelischen Bedürfnis entstehen kann, dürfte jeder mit Leichtigkeit einsehen. Aus dem Bestreben, Gehorsam gegen Gott zu bekunden und durch Betätigung seines Willens ihm Freude zu bereiten, übt auch der philosophische Denker unmotivierte religiöse Handlungen, insofern er in ihnen göttliche Forderungen sieht. Ein solcher religiöser Eifer entspricht lediglich dem Pflichtbewußtsein, nicht aber der reinen seelischen Initiative. So wenig wie der heutige Jude, der um die Wiederherstellung des Opferkultus fleht, oder der den objektiven Wert des Opfers gegen Maimonides verteidigen zu müssen glaubt, einen innern, freien Hang nach dieser Art der Gottesverehrung verspürt, ebensowenig braucht dies beim alten Juden, der an dem praktischem Opferdienst teilgenommen hat, der Fall gewesen zu sein; nur daß beim Letztern das Pflichtgefühl durch die Gewohnheit, welche zur zweiten Natur wird, eine unvergleichliche Stärkung erfahren hat.

Es bestätigt sich somit, was wir oben gesagt haben, daß die Bibel selbst, indem sie den Ursprung des Opfers auf das natürliche religiöse Bedürfnis der Urmenschheit zurück führt, von vorneherein den Weg ebnet zu der von Maimonides verteidigten Anschauung, nach welcher der Opferkultus der Bibel nur der Toleranz gegen einen überkommenen alten Brauch, der unter jenen Kulturverhältnissen unmöglich ganz beseitigt werden konnte, sein Dasein verdankt. Berücksichtigt man, daß das Opfern damals nicht nur den wichtigsten Bestandteil, sondern den ganzen Gottesdienst überhaupt bei allen Völkern, mit denen Israel in Berührung kam, ausmachte, so wird man erkennen, daß diese Form der Gottesverehrung auch in Israel so sehr festgewurzelt war, daß eine Inhibierung derselben nur noch mehr zur Ausbreitung des Götzenkultus und des Menschenopfers in Israel beigetragen hätte. Die Bibel hat daher, anstatt den Opferdienst, ohne welchen eine Gottesverehrung damals undenkbar schien, auszuschalten, und so den kanaanäischen Greuelopfern indirekt Thür und Tor zu öffnen, in entgegenkommender Weise das Opfer annektiert, es mit ihrem Geiste geläutert und wesentlich vertieft.

Dadurch aber wird auch der gegen Maimonides erhobene Einwand: daß wem das biblische Religionsgesetz

dem Opfer keine objektive Bedeutung zuerkannt hätte, es ihm sicherlich auch keinen so breiten Raum gewährt haben würde, von selbst hinfällig; denn Maimonides hat sowenig wie sonst jemand daran gezweifelt, daß die unzähligen Detailbestimmungen im biblischen Opfergesetze verschiedentlichen höheren Ideen Ausdruck verleihen wollen. Diese Voraussetzung aber, die auch für Maimonides eine selbstverständliche war, ändert natürlich keinesfalls an der Ueberzeugung, daß die Bibel, wenn sie nicht mit Rücksicht auf die damals herrschende Anschauung zur Einführung des Opferkultus sich genötigt gesehen hätte, zur Manifestierung jener Ideen sicherlich einfachere Mittel gefunden haben würde. Die andern Mittel hätten dem Opfer gegenüber sicherlich den Vorzug, daß die mit ihnen verknüpften Gedanken jedem klar und deutlich gewesen wären, dagegen ist aus den unzähligen Opfervorschriften bis jetzt noch keine Idee mit irgend welcher Bestimmtheit herausgelesen worden. Der scharfsinnige Rabbi Mose Isserles hat die phantastischen Komplikationen der altgriechischen Astronomie und Kosmogonie nicht minder sicher in den biblisch-talmudischen Opferdetails angedeutet gesehen, wie die Kabbalisten ihre gnostischen Spekulationen, während der moderne orthodoxe Jude, über jene veralteten Weltbilder lächelnd, die Ergebnisse der neuen Naturforschung in ihnen gefunden zu haben glaubt [1]).

Glücklicherweise sind die einzelnen Ideen, welche mit den vielverzweigten Nebenbestimmungen des biblischen Opfergesetzes zusammenhängen, für die religionsgeschichtliche Erforschung des Ursprunges und der Grundbedeutung des biblischen Opfers überhaupt ganz ohne Belang. Den nur auf den Zentralgedanken, der dem Opferbegriff überhaupt zugrunde liegt, kommt es bei der Beurteilung des biblischen Opferkultus und seines Verhältnisses zum außerbiblischen Opfer an, nicht aber auf die untergeordneten Nebenideen, die mit den einzelnen Manipulationen verknüpft sind.

Wie es aber vorhin die Bibel selbst war, die, indem sie von dem vorisraelitischen Ursprung des Opfers, sowie von dem rein natürlichen Charakter desselben berichtet, uns den Weg zu der Lehre Maimons vorgezeichnet hat, so ist es auch jetzt die Bibel selbst, die uns zwecks Erkenntnis des Grundmotives ihres Opfergesetzes auf den vorisraelitischen Opferdienst indirekt hinweist. Dies bezeugt am deut-

[1]) Vgl. seinen תורת העלה

lichsten die obenerwähnte Tatsache, daß seit Jahrtausenden unter den Gelehrten keine Einigkeit betreffs der Grundidee, auf welcher das biblische Opfergesetz basiert, erzielt werden konnte. Das würde doch sicherlich nicht der Fall sein wenn die Bibel ihr Opfer auch nur andeutungsweise motiviert hätte. Man merke wohl, die Bibel, welche den ganzen Gottesdienst auf den Opferkultus beschränkt, den Opfervorschriften den breitesten Raum in ihrem Religionsgesetze gewährt, hat noch nicht mit einem Worte die Idee, auf der der Opferdinst sich aufbaut, angedeutet! Wie wollen diejenigen, die hinter dem biblischen Opfer ein von den vorisraelitischen Opfern ganz verschiedeens Grundmotiv suchen zu müssen glauben, diese rätselhafte Erscheinung sich erklären? Hierfür kann es notgedrungen nur eine Erklärung geben, nämlich die, daß das biblische Religionsgesetz nicht nur den im vormosaischen Israel üblichen Opferkultus, sondern auch die ihm zugrunde liegenden Ideen mit übernommmen habe. Das auffällige Fehlen jeglicher Motivirung im biblischen Opfergesetze ist dann, wie bei sonstigen vorisraelitischen Elementen in der Bibel (Vgl. oben S. 203) einfach darauf zurückzuführen, daß der Grundgedanke des Opferdienstes, ebenso wie das Dpfer selbst, im vormosaischen Israel allgemein bekant war, sodaß eine besondere Wiederholung dieses von Altersher heimischen Begriffes seitens des biblischen Religionsgesetzes nicht nötig schien.

Hat uns so die Bibel selbst indirekt es zur Pflicht gemacht, das Grundmotiv des Opfers in der vorisraelitischen Religionsanschauung zu suchen, so folgt hieraus gleichsam, daß wir uns hier in erster Linie der Betrachtung des vormosaischen, bezw. des urebräischen Opfers zuzuwenden haben. D. Hoffmann hat schon auf Grund der pentateuchischen Quellen allein erkannt, daß der Opferbegriff auch bereits im vorisraelitischen Heidentum eine Entwicklung von unten nach oben durchgemacht hat. Dies bestätigen auch die Religionsurkunden der altsemitischen Opfervorschriften aufs deutlichste. Wenn wir somit den Grundgedanken des biblischen Opfergesetzes in dem ursemitischen Opferkult zu suchen haben, so ergibt sich hier als logische Folge, daß nicht die Opferidee der primitiven Urzeit, sondern die der vormosaischen Ebräer, der leiblichen und geistigen Vorfahren Israels, von denen der Opferdienst samt dem ihm zugrunde

liegenden Begriffe auf Israel sich direkt fortgeerbt hat, als Maßstab für das biblischen Opfer in Betracht kommen darf.

Schon die Beachtung dieses Momentes allein müßte uns bei dieser Untersuchung direkt zum altbabylonischen Semitismus führen. Denn wenn das biblische Religionsgesetz, bei aller Ausführlichkeit seiner Opfervorschriften, die geistige Basis des ganzen Opfersystems zu bezeichnen nicht für nötig findet, so hat es eben einen Opferbegriff vorausgesetzt, der in Israel von jeher heimisch und alltäglich gewesen sein muß. Daher dürften wir schon deswegen allein, das biblische Opfermotiv nur in Babylon, der Urheimat Israels suchen. Allein das altsemitische Opferritual zeigt so auffallend viele Parallelen zum israelitischen Opferkodex, daß ein enger Zusammenhang hier keinesfalls in Abrede gestellt werden darf. Schon daß in den Inschriften so sehr oft von den auf Tischen vor der Gottheit in der Zwölfzahl oder auch in der dreifachen Zwölfzahl aufgelegten Broten die Rede ist, bei denen ebenfalls hervorgehoben wird, daß sie von feinem Mehl sein müssen (vgl. die zahlreichen Quellen bei Zimmern Beiträge 94 f. und K. A. T. III 600), was mit III M. 24, 5 f. so auffallend übereinstimmt, ist für die Verwandschaft zwischen dem biblischen und dem ursemitischen Opferkultus außerordentlich charakteristisch. Ebenso kehren fast alle Termini des biblischen Opferkodex im inschriflichen Ritual wieder. Vgl. zum biblischen נסך, קטרת, זבח, מנקיות, זרק, כפור, קרבן die Insch. זרקו, כפרו, קרבו, מסך, קטרינו, זבו, נקו in Jastrow Religion Babyl. I 59. 300. 387. 422. 535. 545. II 139. 149. 301. K. A. T. 595 f. Jeremias A.T.A.O. 266 f. Auch die altsemitische Opfervorschrift nennt besonders die rechte Keule (vgl. Zimmern Beitr. 95), was an III M 7,32. erinnert. Ebenso entspricht auch dem biblischen קרבנך במלח תמלח eine gleichlautende altsemitische Verordnung (K.A.T. III 598). Daselbst finden sich auch die inschriftlichen Quellen für die Forderung, daß das Opfertier fehlerlos (שלמו) sein soll, was dem bibl. תמים entspricht, sowie daß das Blut an den Pfosten zu sprengen sei. Auch im ursemitischen Opferkultus wird das einjährige Tier=מרת שתי׳, entsprechend dem biblischen בן שנה vorgezogen. (Jeremias, Kultustafel von Sippara 24). Ebenso kommt in jenem Opferritus auch schon das beständige Opfer, z. B. jährliche, monatliche und tägliche, wie dies auch in der Bibel der Fall ist, häufig vor. (Zimmern ibid).

In einem fernern inschriftlichen Text, der die Orakelpriester betrifft, der aber zweifellos auch für die sonstigen Priesterklassen von Geltung war, wird gefordert, daß der Priester von reiner Abstammung, von priesterlichem Geblüt und an Wuchs sowie an Körpermaßen vollkommen sei. „Ein Orakelpriestersohn von nicht reiner Abstammung, oder der an Wuchs und Körpermaßen nicht vollkommen ist, der spitzäugig ist, zerbrochene Zähne, einen verstümmelten Finger hat, der hodenkrank ist, an Hautkrankheit leidet ... nicht ist ihm gestattet das Herannahen zum Orakel des Wahrsagendienstes" usw. (K. A. T. III. 534). Dies erinnert lebhaft an die Bestimmungen von III M. 21, 16 f. IV M. 17,5.).

Solche Parallelen, die sich noch vielfach vermehren lassen, und die bei dem, was wir bereits über die Verwandschaft der biblischen und ursemitischen Religion wissen, uns keinesfalls überraschen, verstärken in uns die Ueberzeugung, daß wir den Grundgedanken des biblischen Opfers, den wir in der Bibel selbst auffälliger Weise vermissen, in der ursemitischen Opferliteratur zu suchen haben. Die anderweitigen Parallelen zum biblischen Opfergesetz, so in den minäisch-arabischen Inschriften, wie in dem Ritus vieler Araberstämme der Gegenwart, bestätigen ebenfalls den ursemitischen Charakter desselben.

Der anthropopathische Charakter des Opfers, die Vorstellung nämlich, daß die Götter sinnliche Bedürfnisse haben und, daß man dementsprechend auch ihnen irdische Objekte als Geschenke darreichen müsse, tritt in der heidnischen Religionsgeschichte, in der alten wie in der neuen, überall entgegen, und erscheint bei den primitiven Völkern als die einzige Grundlage des Opfers. Gegen Bährs und Hoffmanns Einspruch, daß die Blutsprengungen und die Wasserlibationen nach dieser Ansicht unerklärlich bleiben, muß darauf hingewiesen werden, daß gerade Blut und Wasser bei allen Völkern des Altertums von solch großer Bedeutung waren, daß es ganz der Erwartung entspricht, wenn diese Elemente wichtige Bestandteile des Opfers waren. Wie in der Bibel (I. M. 9, 4. III. M. 17, 11. 14. u. ö.) so galt auch den Ursemiten (Jastrow. Relig. Babyl. II 217), sowie den Griechen und den sonstigen Völkern des Altertums (Gruppe, Griechische Mythologie und Religionsgeschichte 728 und die dortselbst genannten Quellen), das Blut als der Sitz des

Lebens. Ebenso hat das Wasser auch schon im Ursemitismus die symbolische Bedeutung der Reinigung (Jastrow ibid. I 319. 378. II 168. 200 K. A. T. III 525).

Die anthropopathische Anschauung muß daher vom religionsgeschichtlichen Standpunkte aus als die erste Ursache es Opfers und als sein erster Beweggrund in der Urzeit angesehen werden. Auch Hoffmann sieht sich daher genötigt, die ersten Opfer von I. M. 4, 3 f. besonders dasjenige Kains, als anthropopathisch anzusehen. Tatsächlich finden sich auch noch in den ursemitischen Opferriten sehr deutliche Spuren von der Anschauung der Opfer als Götterspeise.

Wäre selbst das vorisraelitische Opfer über diesen rohen Opferbegriff nicht hinausgekommen, so würde dies trotzdem der Ansicht des Maimonides, wonach die Bibel das Opfer als schwer zu beseitigenden uralten Brauch toleriert habe, keinesfalls widersprechen; da die Bibel in jene alte Form einen neuen Inhalt bringen konnte. Tempel, als Gotteshaus, Beschneidung u. d. g. m. sind auch in Israel mit unvergleichlich höherem Geiste ausgestattet worden (I Kön. 8, 27. I. M. 34. 14. 17, 1).

Allein die Bibel, in der wir eine deutliche Deklaration des Opferbegriffes vergeblich suchen, verweist uns ja auch betreffs des Opfermotivs auf die vorisraelitische Zeit, und da kein Mensch dem biblischen Opferkodex einen solchen Anthropomorphismus zutraut, so muß bereits das altsemitische Opfer von höheren Gedanken begleitet gewesen sein, welche die Bibel ohne weiteres akzeptiert hat.

Tatsächlich begegnen wir in den Inschriften, besonders in den verschiedenen Opferritualen, überall dem Gedanken, daß das Tier den Menschen vertritt und, daß daher das Thieropfer als Ersatz für das Menschenopfer zu gelten habe. Bezüglich der Opfer, die für Kranke dargebracht wurden, wird ausdrücklich gesagt, daß sie den Menschen vertreten, und was mit diesen Tieren geschieht, wird so aufgefaßt, als wäre dies mit dem kranken geschehen. Ganz deutlich heißt es in einem solchen Opferspruch (Jastrow ibid. I. 351) „Das Lamm als Darstellung des Menschen. Das Lamm hat er für sein Leben gegeben. Den Kopf des Lammes hat er für den Kopf des Menschen gegeben. Den Hals des Lammes hat er für den Hals des Menschen gegeben. Die Brust des Lammes hat er für die Brust des Menschen

gegeben". In einem andern Texte heißt es: „Man nehme ein Lamm, in die Nähe des Kranken lege man es nieder, sein Inneres reiße heraus, auf die Hand jenes Menschen lege es, die Beschwörungsformel des Eridu sage her. Das Lamm, dessen Herz du herausgerißen hast, treibe heraus die gegessene Speise jenes Menschen." Von einem Schafopfer beim Abschluß des Vertages zwischen מתיאל, dem König von ארפד und dem Assyrerkönig, Assurnirari heißt es: „Dieser Kopf ist nicht der Kopf des Schafbockes, der Kopf des Matiel ist es, der Kopf seiner Söhne, seiner Größten, der Leute seines Landes. Wenn Matiel diese Eidschwüre bricht, gleichwie der Kopf dieses Schafbockes abgeschlagen wird ..., so wird der Kopf des Matiel abgeschlagen" usw. (K. A. T. 597). Auch hier werden das geschlachtete Tier und seine einzelnen Körperteile als Vertreter des Vertragsbrüchigen und seiner einzelnen Glieder hingestellt.

Handeln diese Texte auch nur von speziellen Opferarten, so beweisen sie doch zur Evidenz, daß der Begriff des Tieropfers als Ersatz für den Menschen im alten Semitismus bereits heimisch war, und wir können daher keinen Augenblick daran zweifeln, daß dieser Begriff auch den andern Arten des Tieropfers zugrunde gelegen habe. Diese Folgerung ist umso berechtigter, als die Spruchformeln für die sonstigen Opferarten uns bisweilen noch nicht bekannt worden sind. Diese Anschauung von der Bedeutung des Tieropfers stellt dem anthropopatischen Opferbegriffe gegenüber zweiflos einen ungeheuern Fortschitt dar. Freilich wissen wir nicht, ob auch die blutlosen Opfer, die im alten Semitismus auch üblich waren, und deren anthropopatische Ursprung nicht bezweifelt werden kann, eine höhere Begriffsentwicklung aufzuweisen haben. Ganz gewiß aber haben sie den Priestern, deren höhere Gottesvorstellungen wir in vielen Psalmen bewundern, nicht mehr als einfache Götterspeise gegolten.

Aber noch ein vielwichtigeres Moment muß hier berücksichtigt werden, weil es gerade für das biblische Opfer von Bedeutung ist. Die inschriftliche Opferliteratur läßt uns nämlich mit aller Bestimmtheit erkennen, daß das Menschenopfer bereits dem ältesten Semitismus fremd war. Ja wir müssen sogar sagen, daß es in den frühsemitischen Perioden noch weit unbekannter war als in der spätassyri-

schen oder chaldäischen Zeit, während welcher nichtsemitische Kultusbräuche gelegentlich zu den Semiten gedrungen sind. Daß z. B. die im alten Orient grassierende religiöse Prostitution sowie die religiöse Kastration von den nichtsemitischen Armenieren und Kaukasiren zu den Semiten gelangt sind, gesteht kein geringerer als Ed. Meyer (G.d.A II 1,2.374), dem sicherlich niemand Voreingenommenheit für den Semitismus zutrauen wird. Ebenso zeigt derselbe Altertumsforscher, dem auf diesem Gebiete das erste Wort gebührt, den nichtsemitischen Ursprung des Tierdienstes wie des Ahnenkultus. Wenn daher der ursemitische Kultus gerade in den ältesten Perioden eine solch bewundernswerte Reinheit aufweist, so muß daraus geschlossen werden, daß jenem alten Semitismus auch das Menschenopfer fremd war. Diese Folgerung wird noch dadurch gesichert, daß in der fast unübersehbaren inschriftlichen Opferliteratur keine Spur vom Menschenopfer sich findet. Die ganz vereinzelten inschrift. Momente, welche nach dieser Seite hin gedeutet werden können (vgl. Jeremias A. T. A. O. 276), sprechen von Privathandlungen, für welche der offizielle babylonische Opferkultus ebensowenig verantwortlich ist, wie das biblische Opfergesetz für den Fall Jephtas in Richter 11,39. Außerdem werden manche Momente nur bildlich zu verstehen sein, wie dies beispielsweise auch I. Sam. 15, 33 und Jesaja 34, 6 der Fall ist. Jedenfalls stammen die Fälle, in denen Reste des Menschenopfers nicht zu verkennen sind, aus spätassyrischer Zeit und kommen daher für das alte Babylon nicht in Betracht.

Dieses Moment ist aber gerade für das biblische Opfer von der weittragendsten Bedeutung. Denn wenn wir bis jetzt erfahren haben, daß dem alten Semitismus, von dem Israel nicht nur das Opfer, sondern auch den Grundbegriff desselben geerbt hat, bereits die Idee der Vertretung des Menschen durch das Tier bekannt war, so folgt gleichsam daraus, daß die Idee vom Ersatze des Menschenopfers nicht die Vorstellung eines rohen, blutdurstigen Götzen zur Voraussetzung haben müsse, wie ja auch der altsemitische Kultus diesen Ersatzgedanken kennt, trotzdem er durch Jahrtausende kein Bedürfnis nach dem wirklichen Menschenopfer im grobheidnischen Sinne zeigt. Dies ist für die Bibel deshalb so lehrreich, weil auch das biblische Tieropfer ein Ersatz des

Menschenopfers sein will. So wenig das biblische Opfergesetz irgend ein Motiv angibt, so sicher ist die Episode von der Opferung Isaaks zum Zwecke der Begründung des Tieropfers erzählt. Denn in I. M. 22 wird zwar die Beseitigung des Menschenopfers gepredigt, aber dieses wird dortselbst nicht als verwerflich, sondern als überflüssig hingestellt. Die genante Erzählung bietet uns das Bild eines idealen Menschenopfers, welches auch mit der Gottesvorstellung eines Abraham vereinbar ist. Das Verlangen nach einem solchen Menschenopfer, welches lediglich die grenzlose Hingebung an Gott veranschaulicht, wird in diesem Kapitel gerühmt, — aber Gott, der Allbarmherzige fordert keine solch schweren Opfer vom Menschen. Solche ideale Menschenopfer — das ist der Grundton jener Erzählung—, welche nicht Gottes wegen, sondern des Menschen wegen geleistet werden, müssen von den rohen heidnischen Menschenopfern ganz unterschieden werden; denn die Letzteren resultieren aus dem Schrecken vor grausamen, nach Menschenleibern velangenden himmlischen Tyrannen. Die Darbringer der ersteren Opfer dagegen wollen lediglich ihre uneingeschränkte Hingebung an Gott manifestieren. Jene biblische Erzählung belehrt uns nun, daß ein solches Opfer, trotz des anerkennenswerten guten Willens des Menschen, der Allgüte Gottes doch zuwider sei; da diese hingebungsvolle Gesinnung auch durch Tieropfer zum Ausdruck gebracht werden kann.

Es ergibt sich somit, daß der Ersatzgedanke für das Menschenopfer das Grundmotiv des biblischen Gesetzes ist. Dieses Motiv kommt deutlich zum Ausdruck in dem für die Fasttage bestimmten talmudischen Gebete רבון העולמים גלוי לפניך שבזמן שבית המקדש קים אדם חוטא ומקריב קרבן ואין מקריבין ממנו אלא חלבו ודמו ומתכפר לו ועכשיו ישבתי בתענית ונתמעט חלבי ודמי, יהי רצון שיהי חלבי ודמי שנתמעט כאלו הקרבתי לפניך על גבי המזבח ותרציני. Ebenso erklärt Malbim zu I. M. 22, 13 die Bedeutung dieser biblischen Erzählung für den täglichen Gottesdienst, indem er sagt כי לפי הראוי היה שהאדם יקריב את עצמו לקרבן אשה לה', רק ה' ברחמיו מקבל גוף הבהמה תמורת גוף האדם. Dieser Gedanke, den auch Nachmanides zu III. M. 1, 9. schon gefunden hat, (וראוי לו לשפוך דמו וישרוף גופו רק ד' לקח תמורה) wird sehr eingehend von Siporno in seiner Einleitung zum 3. Buch Mosis ausgeführt, wo-

selbst er auch die sonstigen Opferarten, wie שלמים, תודה, מנחה, die nichts mit dem Sündenopfer gemein haben, aus dieser Vertretungsidee entwickelt. D. Hoffmanns Einspruch gegen das Ersatzmotiv des biblischen Opfers (Levi. 84) ist angesichts dessen ganz unbegreiflich. Wenn Hoffmann gegen den Vertretungsgedanken geltend macht, daß „selbst Sündopfer nicht für todeswürdige Verbrechen, sondern nur irrtümlicher Sünden wegen dargebracht wurden", so ist dagegen zu fragen, ob denn das oben zitierte talmudische Gebet, in welchem das Menschenopfer auch für unsere Gegenwart glorifiziert wird, in allen Fastenden todeswürdige Verbrecher voraussetzt? Das Cap. 22 im 1. Buche Mosis hätte Hoffmann doch von der Bedeutung des Vertretungsprinzips für das biblische Opfer überzeugen müssen. In Wirklichkeit fällt der Ersatzgedanke mit dem von Hoffmann verteidigten symbolischen Opfermotiv zusammen und deckt sich mit ihm in dem wesentlichsten Punkte; da auch die Vertretungsidee nichts anderes als eine Symbolik ist.

So hat uns die Vergleichung des israelitischen und ursemitischen Opferwesens zu der Ueberzeugung geführt, daß das vom biblischen Religionsgesetz stillschweigend vorausgesetzte Opfermotiv die Idee der Vertretung des Menschen durch das Tier ist, wie sie auch in der Erzählung von der Opferung Isaaks zum Ausdruck kommt. Dieses Motiv hat auch Maimonides, nach der Behauptung seiner Interpreten, beim biblischen Opfer vorausgesetzt.

Die rohen Heiden opferten ihre Kinder, in dem Glauben, daß ihre Götzen des Menschenblutes bedürfen, — ein Abraham dagegen wollte die edle Idee des absoluten Gehorsams gegen Gott mit dem Kinderpfer verbinden, bis ein höheres Aufleuchten seines Geistes ihm die Ueberzeugung brachte, daß das Bekunden jener gottgefälligen Gesinnung keines Menschenblutes bedarf. Er bot daher, nach dem altsemitischen Vertretungsprinzip, das Tier als Ersatz seines Kindes. Damit hat Abraham auch das Tier, auf dem Wege des Vertretungsgedankens, mit der Idee des unbedingten Gehorsams verknüpft und so den anthropopatischen Hintergrund des primitiven Tieropfers beseitigt. Daraus ergibt sich im reinen religonsgeschichtlichen Sinne, daß wie Abraham zwecks Dokumentierung seiner Unterwürfig-

keit nur deshalb vorerst zum Kinderopfer greifen zu müssen glaubte, weil diese Opferart im abramitischen Palästina sehr üblich war (כי גם את בניהם ואת בנותיהם ישרפו באש לאלהיהם), und er dieselbe mit einem höheren Gedanken verknüpfen wollte, so hat er dann als Ersatz für das Kinderopfer nur deshalb das Tieropfer gewählt, weil auch letzteres alltäglich war. Nicht also die hohe Idee der Hingebung an Gott hat Abraham zum Kinderopfer geführt, sondern umgekehrt, diese vorgefundene uralte Opferart suchte er mit einem neuen Inhalt zu füllen. Wäre das Kindesopfer nicht seine tägliche Wahrnehmung gewesen, sein religiöser Genius hätte ihn wahrlich nicht auf die Idee gebracht, seinen Ergebenheitsgedanken gerade durch einen grausamen Kindermord zum Ausdruck zu bringen. Dasselbe gilt nun auch vom Tieropfer der Bibel. Mögen die Motive, von denen das biblische Opfergesetz sich leiten ließ, welche immer gewesen sein, die Bibel hätte ihretwegen sicherlich nicht zu dem umständlichen Opferaparat gegriffen, wenn ein opferloser Gottesdienst im Altertum auch nur denkbar gewesen wäre. So gelangt man unwillkürlich zu der Opferidee des Maimonides.

Die Frage, ob diese Anschauung des Maimonides im Religionsunterricht Anwendung finden soll? möchte ich mit den Worten des größten jüdischen Gelehrten, der seit Maimonides gelebt hat, hier beantworten. Zur Zeit des Gaon von Wilna bildete sich in jener Stadt ein Verein zur Pflege des Studiums des More Nebuchim. Als einige beim Gaon darüber Klage führten, erwiderte er ihnen in verwunderlichem Tone: warum befremdet Sie das? Ist es Ihnen nicht bekannt, daß dieses Buch von Moses ben Maimon stammt? (Vrgl. die Mitteilung des Rabbi Meier Reißner, des Schülers des Gaon, bei Schulmann תולדות חכמי ישראל II 136).

Allgemeines über Ursemitismus und Religionsunterricht.

„Es gibt in der Ueberlieferung sehr viel mehr noch Unverstandenes als Gefälschtes."

Dieses jüngste Geständnis Harnaks (Internat. Monatschr. 1913 S. 1043) möchten wir, im Hinblick auf die ersten Capitel der vorliegenden Abhandlung, denjenigen Lesern zurufen, denen willkürliche Negation als die sicherste Bürgschaft für den wissenschaftlichen Wert der historischen Forschung erscheint. An der Hand inschriftlicher Aufzeichnungen aus den frühesten Perioden der menschlichen Kulturentwicklung konnten wir die wichtigsten Elemente der altisraelitischen Ueberlieferung als solche Erinnerungen nachweisen, denen in der urgeschichtlichen Zeit wirkliche Tatsachen entsprochen haben. Selbst die auf die äußersten Anfänge der Kulturbildung bezüglichen biblischen Traditionen ließen, bei der Beleuchtung durch zeitgenössische Kulturreste, wenigstens einen historischen Kern im Innern deutlich erkennen. Besonders erwies sich I. M. 10, die sog. Völkertafel, als die älteste und zuverläßlichste ethnographische Urkunde.

Aber nicht nur in der Bestätigung unzweideutiger biblischer Ueberlieferungen liegt für uns der Wert jener urgeschichtlichen Kulturdenkmäler und Inschrifturkunden, sondern vielmehr noch in ihren Erinnerungen aus den ursemitischen Zeiten. Gerade diese zeitgenössischen Dokumente aus dem vorisraelitischen Semitismus, die wir in der Bibel schmerzlich vermissen, haben uns die Darstellung einer vorisraelitischen Geschichte ermöglicht. Ein greller Lichtstreifen wird aus den Schutthügeln Babylons, der Urheimat des Semitismus, auf die ältesten Geschlechter Sems, wie auf das urzeitliche Palästina geworfen, und so erhält die Entstehungsgeschichte Israels einen ungeahn-

ten, neuen Hintergrund. Besonders sind es die Bildungs- und Entwicklungsstadien des als urebräisch zu bezeichnenden semitischen Zweiges, die, mit Hilfe der gleichzeitigen Kulturdenkmäler, mit unglaublicher Genauigkeit sich jetzt verfolgen lassen.

Diese Urebräer, von denen die Altertumsforschung seit Jahrtausenden nichts geahnt hat, stehen jetzt im Mittelpunkte des ganzen vorisraelitischen Semitismus und beleuchten wie ein Scheinwerfer die Vorgeschichte Israels wie die Urzeit Palästinas.

Schon gleich die erste rätselhafte Erscheinung in der Entstehungsgeschichte Israels, nämlich das Verhalten der Patriarchen zu den religiösen Heiligtümern Palästinas, findet durch die Erkenntnis des urebräischen Charakters dieses Landes ihre befriedigende Aufklärung. Wenn es uns früher mehr als sonderbar erschien, daß dieselben Patriarchen, denen die Verschwägerung mit der palästinensischen Bevölkerung als eine greuelhafte Handlung erschien, andererseits die Kultstätten dieser Völker aufsuchten (I. M. 12, 6. 35, 4 u. ö.), so wissen wir jetzt, daß jene Urebräer, in deren Mitte Männer wie Malki-zedek, der Priester des אל עליון, Aschiami, der Verehrer des שרו אלנו und die Propheten, bei denen man Gott befragen konnte (I. M. 25,22 und die Inschriften von תענך in Abhandl. d. Wiener Akad. d. Wiss. 1904) sicherlich nicht vereinzelt waren, auch in den Kultstätten שילה, גלגל, מצפה, בית אל, von deren vorisraelitischen Charakter jeder Bibelleser überzeugt ist keinen rohen Götzendienst getrieben haben werden. Daher sind diese Stätten auch nachher von den Israeliten als heilige Wallfahrtsorte behandelt worden. Auch Josua (24, 26) kann nur ein solches urebräisches Heiligtum, als ein מקדש ד' für Israel okkopiert haben.

Diese urpalästinensischen Ebräer, deren Existenz uns, abgesehen von der inschriftlichen Literatur, auch durch zahlreiche biblische Ueberlieferungen verbürgt ist (vgl. oben S. 23), haben sich uns einerseits als der wichtigste Bestandteil des ganzen alten Semitismus ergeben, und andererseits erkannten wir in ihnen die leiblichen wie die geistigen Vorfahren Israels. Wir hatten Gelegenheit, ihre religiösen wie ihre ethischen Anschauungen kennen zu lernen und zu bewundern. Der erhabene Gottesbegriff, den ihre

Priester bereits in den vorabrahamitischen Jahrhunderten in ihren den biblischen Psalmen so auffallend ähnlichen Hymnen und Gebeten so deutlich zum Ausdruck bringen, sowie ihre etischen Anschauungen, auf welchen ihre Rechtslehren und ihre soziale Gesetzgebung sich aufbauen, haben die Voraussetzung der biblischen und talmudischen Ueberlieferung, nach welcher bereits die vorisraelitischen Völker des Orients ein hochentwickeltes Religions- und Rechtssystem besessen haben, aufs glänzendste bestätigt.

Diese Grundanschauung, welche sich wie ein roter Faden durch alle jüdischen Traditionen zieht und die im Judentum stets zu den bekanntesten Begriffen gehörte, ist heute noch in all den jüdischen Kreisen heimisch, die ihre Kenntnisse von der jüdischen Religion aus dem biblischen und talmudischen Quellenschriftum schöpfen. In solchen Kreisen haben daher auch die neuen assyriologischen Entdeckungen nicht nur keine unangenehme Ueberraschung verursacht, sondern jene aufgetauchten zeitgenössischen Zeugen der altjüdischen Ueberlieferung haben allgemeine Bewunderung hervorgerufen. Daher begrüßten es jene Kreise aufs lebhafteste, als der Münchner Assyriologe, Hommel, lange vor Delitzsch, die monotheistische Gottesanschauung der auserlesenen Priesterzünfte Altbabylons zum ersten Mal proklamiert hat. (Hommel, Altisraelit. Ueberlieferung S. 74 f. 1897).

Haben auch die Untersuchungen des genannten Assyriologen jedem Urteilsfähigen gezeigt, daß die betreffenden inschriftlichen Aussagen wohl von einer ethisch erhabenen Gottesvorstellung künden, daß sie aber keinesfalls hinreichen, um einen absoluten Monotheismus bei jenen Priestern konstatieren zu könsten, so hat man es dem Spezialforscher doch gerne verziehen, wenn er jenen Priestern, die in ihren Hymnen und Psalmen ihrem Gotte die höchsten Attribute beilegen, keinen banalen Polytheismus zutrauen konnte. Dies ist umso begreiflicher, als er seine Meinung nicht den einzelnen Indizien, sondern dem Gesamteindruck jener religiösen Literatur entnahm.

Wenn nun diese Wahrscheinlichkeit von dem altsemitischen Monotheismus nachher auch bei Delitzsch sich zu einem Axiom verhärtet hat, so hätte man es auch ihm nicht so übel anrechnen dürfen, wenn er den keilschriftlichen אבו אלנו = Vater der Götter, mit dem biblischen אלהי האלהים,

sowie die sekundären altsemitischen Gottheiten mit den israelitischen Engeln identifizieren zu dürfen glaubte. Verdiente er auch dafür, daß er Unbewiesenes in einem volkstümlichen Vortrage, vor einem Laienpublikum zum Besten gab, weniger Entschuldigung als Hommel, der seine Anschauung in einer wissenschaftlichen Arbeit dargelegt hat, so wäre aber doch sicherlich auch Delitzsch gegenüber eine gelinde Zurückweisung mehr am Platze gewesen, als die tumultartige Entrüstung. Zumal sein erster Vortrag in einem ruhigen, der Bibel gegenüber keinesfalls pietätlosen Tone gehalten ist.

Dieser Ueberstürzung seiner Gegner ist Delitzsch mit einer unverzeihlichen Taktlosigkeit begegnet, welche für ihn wie für die gesamte assyriologische Wissenschaft sehr verhängnisvoll geworden ist. Anstatt nämlich die günstige Gelegenheit seines zweiten Vortrages zu einer Revision und Korrektur des ersten zu benutzen, hat er es für richtiger gefunden, Allerwelt zu zeigen, daß berühmte Profanwissenschaftler den „heiligen" Gottesmännern keinesfalls nachstehen, d. h. daß auch sie auf Kosten ihrer Wissenschaft, wie jene auf Konto des lieben Gottes, in ihren erregten Leidenschaften sich auszutoben verstehen. Erbost über seine Angreifer und eingeschüchtert durch den bekannten Rassenantisemiten, Stewart Chamberlain, der ihm die Belobung der semitischen Babylonier nicht verzeihen wollte, (Grundl. d. 19. Jahrh. 4. Aufl. S. 27 f.), benützte er den Letzteren, um mit seiner indirekten Hilfe sein Mütchen an den Ersteren zu kühlen, indem er nämlich seinen zweiten Babel und Bibel-Vortrag, der in Wirklichkeit nur eine kurze Blütenlese aus dem genannten Buche Chamberlains ist, zu einem einfachen Pamphlet gegen die ebräische Bibel gestaltet hat.

Diese maßlosen Angriffe Delitzschs auf das biblische Israel haben, wenigstens innerhalb des deutschen Judentums, eine bedauerliche Hemmung des religionswissenschaftlichen Fortschrittes zur Folge gehabt. Denn die dadurch hervorgerufene stürmische Polemik hat diesen Kampf in die breiteste Oeffentlichkeit getragen, und die großen Volksmassen erfuhren nur, daß in einem gewaltigen Strom von Flugschriften und in Millionen von Zeitschrift- und Zeitungsartikeln, sowie von allen Kanzeln und Rednertribünen gegen Delitzsch polemisiert wird. Ueber die Details dieser umstrittenen Fragen sich unterrichten zu lassen,

dazu hatte die jüdische Laienwelt weder die Gelegenheit noch spürte sie dafür das genügende Interesse. Als nun die Tagespresse später, da diese Frage nicht mehr genügend sensationell erschien, dieses Thema fallen ließ, da hieß es nun allgemein: Delitzsch ist abgetan, die ganze Babel- und Bibel-Frage hat sich als eine Illusion, als ein lächerlicher Traum erwiesen, die Geschichte ist erledigt u. s. w.

In Wirklichkeit ist das Babel und Bibel-Problem dadurch, daß die Tagespresse ihm nicht mehr ihre Spalten widmet, so wenig erledigt und abgetan, wie jede andere antijüdische Bewegung, welche von sensationelleren Neuigkeiten aus den Spalten der Tagespresse verdrängt wurde. Für das Judentum besonders, für welches das alte Testament nicht lediglich wissenschaftliches Interesse beansprucht, harrt diese bedeutsamste Frage der ganzen biblischen Religionswissenschaft noch immer der befriedigenden Beantwortung. Denn, wie wir in der vorliegenden Abhandlung reichlich zu erfahren Gelegenheit hatten,

> ist es nicht nur die bei Delitzsch angeführte Reihe, sondern auch noch eine weit größere Anzahl von deutlichen Berührungspunkten zwischen Babel und Bibel besteht zurecht und kann von keiner noch so ehrlich gemeinten apologetischen Kleinkunst, am allerwenigsten aber von einer scheinbar berufsmäßigen haarspaltenden Sophistik wegdisputiert werden.

Nur die von Delitzsch willkürlich gezogenen Konsequenzen können als subjektive Zutaten zurückgewiesen werden, nicht aber die Konnexionen und die verwandschaftlichen Momente, deren Realität unbestreitbar ist.

Die Beziehungen zwischen Babel und Bibel sind nicht erst von Delitzsch erkannt worden. Die meisten hierfür von ihm herangezogenen Urkunden stammen aus der Bibliothek Assurbanipals und sind daher schon seit den siebziger Jahren allen wissenschaftlichen Theologen zugänglich. Und doch sind die berufensten Führer der jüdischen Wissenschaft jahrzehntelang diesem hochbedeutsamen Problem aus dem Wege gegangen. Was aber noch unverzeihlicher erscheint, ist die Tatsache, daß sie die Zurückweisung der subjektiven Beigaben des Delitzschs dem Laienpublikum so dargestellt haben, als hätten sich alle angeblichen Be-

ziehungen zwischen Babel und Bibel als eine pure Illusion ergeben. Wie aber wenn ernste Assyriologen eine einfache Gegenüberstellung der so frappierend ähnlichen biblischen und babylonischen Urkunden dem Judentum vorgehalten hätten, oder wenn Delitzsch sich damit begnügt hätte, lediglich die dokumentarisch nachweisbaren Konnexionen zusammenzureihen, worunter sämtliche berufenen Beurteiler bereitwilligst ihre Unterschrift gesetzt haben würden? Dann wäre wohl den jüdischen Kreisen, die in religionswissenschaftlichen Dingen keine Scheuklappen tragen wollen, oder die nicht religiös indifferent genug sind, um an den heiligsten Lebensfragen kalt vorübergehen zu können, nichts übrig geblieben, als die Schlüsse selbst zu folgern und die Konsequenzen selbst zu ziehen. Dann hätte aber schon der bloße chronologische Hinweis, daß die inschriftlichen Urkunden Jahrtausende älter sind als die Bibel, vollauf genügt, um sie geraden Weges zu Delitzsch zu führen.

Wer hat nun diesen panischen Schrecken, den das Babel und Bibel-Problem im jüdischen Lager verursacht hat, sowie das Bangen, mit dem die meisten Bibelverehrer heute noch angesichts des Panbabylonismus in die Zukunft schauen, eigentlich verschuldet? Wer ist dafür verantwortlich zu machen, wenn selbst objektive und wahrheitsliebende jüdische Forscher die Konnexionen zwischen Israels Religion und den Lehren seiner ursemitischen Vorfahren energisch zu bestreiten sich genötigt sehen, weil sie in den Beziehungen zwischen Bibel und Babel die größte Gefahr für die erstere zu erkennen glauben?

> Diese Kalamität ist einzig und allein durch die mangelhafte Verbreitung der biblisch-talmudischen Grundanschauung über die Vorgeschichte der israelitischen Religion herbeigeführt worden. Daraus folgt aber gleichzeitig, daß nur der Religionsunterricht das Judentum aus diesem Dilemma befreien könnte.

Daß die assyriologischen Entdeckungen denjenigen jüdischen Kreisen, die ihre Kenntnisse von der jüdischen Religion dem biblisch-talmudischen Quellenschrifttum verdanken, nur Bestätigungen ihrer Religionsanschauung gebracht haben, ist oben bereits erwähnt worden. Erst durch den modernen Religionsunterricht, dem nur sehr kurze

Auszüge aus der biblischen Geschichte und nur sehr dürftige Notizen über die Entstehung und Entwicklung ihres Religions- und Rechtssystems zu Grunde gelegt werden, bildet sich bei den Kindern die sehr naive Vorstellung heraus, daß sämtliche Einzelheiten der biblischen Religions- und Rechtslehren mit der mosaischen Legislatur als ein völliges Novum, als etwas bis dahin ganz Unbekanntes zu den Israeliten gekommen seien, als wenn das vormosaische Israel jeglicher höheren Anschauung bar gewesen wäre.

Dieser den unzureichenden Quellen des Religionsunterrichts entspringenden kindlichen Anschauung, die sich die Israeliten durch die mosaische Gesetzesverkündung wie auf einen andern Planeten versetzt denkt, wird leider von keiner Seite entgegengearbeitet. Die allgemeinen religiösen Belehrungen, welche dem Laien später im Leben, sei es von der Kanzel oder durch volkstümliche Lektüre zuteil werden, sind keinesfalls geeignet, ihm darüber bessere Aufklärung zu bringen. Umgekehrt liefert die moderne Kanzelhomiletik dieser traditionswidrigen Anschauung die reichliche Nahrung.

Die Berücksichtigung dieses Momentes, daß nämlich die irrige Meinung von der absoluten Originalität und Ursprünglichkeit der biblischen Religions- und Rechtslehren in der Gegenwart allgemein herrschend ist, macht es begreiflich, wenn die namhaftesten Vertreter der jüdischen Wissenschaft in dem tobenden Kampf, in den der Babel und Bibel-Sturm sie versetzt hatte, keinen andern Ausweg fanden, als dieses neue religionswissenschaftliche Problem im Sinne der herrschenden Volksmeinung zu lösen. Nach dem zweiten Vortrage von Delitzsch zumal war die unwissenschaftliche Methode der Bibelverteidiger umso entschuldbarer, als Delitzsch den alten Semitismus nicht bloß auf Kosten der Bibel verherrlichte, sondern zu Gunsten desselben auch noch Israel verlästern zu müssen glaubte. Angesichts dieser Schmähungen und Verunglimpfungen blieb den Bibelverehreren, wenigstens im ersten Momente nichts anderes übrig, als jene alten Babylonier nach Möglichkeit zu diskreditieren. Nachdem aber die Wogen jenes weltbewegenden Sturmes sich gelegt haben, war der günstigste Zeitpunkt für eine bessere Belehrung gekommen.

Denn da das Judentum in jener stürmischen Debatte für dieses Problem sich zu interessieren gelernt hat, war der Moment geeignet, es darüber aufzuklären, daß die religiösen und ethischen Erkenntnisse jener babylonischen Urahnen Abrahams, der Ehre Mosis und der Propheten so wenig Abtrag tun, wie die von jeher herrschende Ueberzeugung, daß Abraham bereits die wichtigsten biblischen Lehren, nicht durch Offenbarung, sondern aus eigenen Vernunftserwägungen erkannt habe. (Vgl. babli Nedarim 32,1 Genes. rab. 46). Wenn jedoch eine darauf zielende Aufklärung von berufener Seite noch nicht erfolgt ist, so kann der Grund hierfür nur in der wohlbegreiflichen Rücksichtnahme auf die irrige Volksmeinung, die die Bedeutung jeder biblischen Satzung in ihrer Originalität sieht, gefunden werden.

Sind aber diese der Religionsgeschichte wie der Tradition zuwiderlaufenden Anschauungen durch den unzulänglichen Religionsunterricht verschuldet, so muß jetzt die Forderung erhoben werden, daß der Religionsunterricht künftighin das Platzgreifen der irrtümlichen Meinung der Unabhängigkeit der biblischen Religion von der ursemitischen, nach Möglichkeit verhüten möchte, um so das Judentum gegen Kalamitäten, wie Babel und Bibel zu schützen. Den bittern Verletzungen des religiösen Empfindens beugt man am besten dadurch vor, daß man wahrheitsgemäße Lehren, die den Laien befremden, schon frühzeitig in der Religionsschule verkündet, um so das religiöse Gefühl von Jugend auf mit ihnen vertraut zu machen. Denn das Volksempfinden, für welches weder das historische Dokument noch das Experiment, sondern die Gewohnheit ganz allein entscheidet, kann mit den derbsten wissenschaftlichen Lehren in ungestörter Harmonie sich vereinigen, wenn es mit denselben durch rationelle Erziehungsmethode von Kindheit auf bekannt gemacht wird. Seit Jahrtausenden weiß jeder Jude, daß die Beschneidung, die heiligste Institution seines Religionsgesetzes, auch den fernsten Insulanern bekannt ist, ohne dabei eine Verletzung seines religiösen Gefühles zu spüren. Wie aber, wenn Delitzsch diesen Brauch jetzt erst bei den Babyloniern entdeckt hätte? Wie sehr deprimierend hätte dies

auf jeden Juden gewirkt! Und haben wir doch auch nicht erst aus den Inschriften erfahren, daß die Opfer, die den ganzen Bestand des biblischen Kultus ausmachen, und deren Erinnerung auch der heutige Gottesdienst des Judentums ganz gewidmet ist, auch schon den gesamten Kultus der vor- und außerisraelitischen Heidenwelt gebildet hatte, sondern die Bibel selbst setzt dies überall als bekannt voraus. Ebenso hat uns die Bibel selbst mitgeteilt, daß man bereits in der Urzeit zwischen reinen und unreinen Tieren unterschied (I. M. 7, 2), sowie daß die den Maßstab der biblisch-religiösen Verordnungen bildende Zahl 7 bereits in urgeschichtlicher Zeit von großer Bedeutung war (a. o. 4, 24 ü. ö.). Auch daß die II. M. 13, 2 u. ö. vorgeschriebene Weihe der Erstgeborenen, sowie die V. M. 14, 22 u. ö. geforderte Abgabe des Zehnten, bereits bei den vorbiblischen Völkern üblich waren, hat uns die Bibel selbst berichtet (I. M. 14, 20. 28, 22. 52,31 u. ö.). Ebenfalls aus der Bibel erfahren wir, daß die V. M. 25, 5 vorgeschrieben Schwagerehe auch bei den Kanaanitern Palästinas der Patriarchenzeit heimisch war, (I. M. 38, 8). wie wir diesen Brauch auch heute noch bei den Indern, Afghanern und sonstigen ostasiatischen Völkern, die mit Israel nie in Berührung kamen, wiederfinden.. Wer daher der lächerlichen Meinung ist, daß der naiven Volksempfindung, welche in dem Nachweis des vorbiblischen Charakters einer biblischen Lehre eine Einbuße ihrer Heiligkeit sieht, in dem Religionsunterricht Rechnung zu tragen sei, der müßte konsequenterweise die Profanisierung der biblischen Satzungen nicht Delitzsch, sondern der Bibel selbst zur Last legen und dementsprechend das Bibellesen im Religionsunterricht aufs strengste verpönen.

Wenn selbst im erschütterndsten Moment der ganzen israelitischen Religionsgeschichte, nämlich bei der Theophanie am Sinai, nichts genannt wurde, was nicht bereits bekannt war, — II, M. 16, 22 ist älter als der Dekalog. Vgl. auch die talmudische Bemerkung שבת במרה נצטוו — so beweist dies deutlich, daß der Wert der biblischen Lehren nicht in ihrer Neuheit und Ursprünglichkeit, sondern in ihrem religiös-ethischen Gehalt, sowie in ihrer biblischen Sanktion liegt.

Sieht man aber keine Schwächung des Dekaloges darin, daß seine Forderungen in der vorbiblischen Zeit bereits bekannt waren, so ist nicht einzusehen, warum im Religionsunterrichte verschwiegen werden soll, daß auch die meisten andern Rechtslehren der Bibel dem altbabylonischen Gesetzeskodex schon bekannt sind. Und wenn uns ferner die Bibel selbst gelegentlich den vormosaischen Charakter der symbolischen Handlungen wie Opfer, Beschneidung (Josua 5, 9), Weihe der Erstgeborenen, der Siebener, der Zehnten, ferner Leviratsehe, Unterscheidung zwischen reinen und unreinen Tieren, Sabbat — II. M. 16, 22, kennt den Sabbat schon als altbekannten Brauch. Vgl. oben S. 141 — u. a. meldet, so begreift man nicht, warum die Jugend nicht schon im Religionsunterricht mit der Ueberzeugung vertraut gemacht werden soll, daß auch ein großer Teil der spezifisch-religiösen biblischen Verordnungen vormosaischen Ursprunges sind. Die Popularisierung solcher Anschauungen vermittelst des Religionsunterrichtes würde das Judentum gegen sehr zahlreiche gesicherte Ergebnisse der vergleichenden Religionswissenschaft, deren Proklamation unter Umständen noch verhängnisvoller als Babel und Bibel werden könnte, immunisieren und abhärten.

An der Hand der biblischen und talmudischen Erzählungen von der Zeit der Patriarchen und der vorangegangenen Perioden dürfte es sehr leicht sein, der Jugend die Ueberzeugung beizubringen, daß es zu keiner Zeit in der Geschichte an gottsuchenden Menschen gefehlt habe, die dementsprechend auch die zum Himmel führenden Wege zu ebnen in der Lage waren. Wie die Bibel ihre Rechtslehren nur der Vernunft und ihre symbolischen Handlungen lediglich dem Gefühle anzupassen sucht, so werden auch die erleuchteten Geister der Urzeit, in ihrem steten Bestreben, einen sittlichen Lebenswandel zu führen, höhere, ethische Rechtslehren gebildet, wie sie andererseits in ihrem ständigen Bemühen, sich im Gefühle Gott zu näheren, entsprechende sinnbildliche Handlungen und zu höheren Ideen anregende Symbole geschaffen haben.

Daraus folgt aber auch, daß die vorisraelitische Symbolik, so wenig wie die ursemitischen Rechtslehren, auf eine direkte göttliche Uroffenbarung zurückgeführt werden darf.

Die spätere Sanktion derselben durch die Bibel fordert keinesfalls ihren göttlichen Ursprung in der altsemitischen Zeit. Ebenso wenig bietet die diesbezügliche biblische Ueberlieferung irgendwelchen Anhaltspunkt dafür. Wie die Leviratsehe, die Opfer und die ägyptische Beschneidung, so waren auch Weihe der Erstgeborenen, der Zehnten, der siebenten u. s. w. lediglich Bräuche, die der gottsuchende Menschengeist sich selbst zurechtgemacht hatte.

Den Talmudweisen, nach welchen unsere Urahnen den semitisch-ebräischen Lehrhäusern ihre höhere Gotteserkenntnis verdanken (בית מדרשו של שם ועבר), hat die Ehre der Patriarchen mindestens so hoch gestanden, als allen denen, die wegen des Panbabylonismus verzweifeln, und sicherlich hätten sie jene Behauptung, die das glanzvolle Schild eines Abraham erheblich zu bleichen geeignet ist, nicht aufgestellt, wenn sie nicht im Besitze entsprechender Ueberlieferungen gewesen wären.

Auch die reine Gottesvorstellung, wie sie schon der Jugend im Religionsunterricht beigebracht werden soll, schließt in sich die Ueberzeugung, daß Gott zu allen Zeiten denen, die ihn suchten, den Weg geebnet habe. Die Volksanschauung, die dem wahren Gotte insinuiert, daß er die Gesamtmenschheit seit Ewigkeit in dichter Finsternis gelassen habe, um erst im 18. vorchr. Jahrhundert die dem ganzen Menschengeschlechte vorenthaltene Wahrheit seinem Lieblingssohne Israel allein anzuvertrauen, kompromitiert die jüd. Religion mehr als Delitzsch.

Gegen diese Forderung, den Anteil des alten Semitismus an der israelitischen Religion auch im Religionsunterricht gebührend zu würdigen, könnte mancher Leser mit scheinbarem Rechte geltend machen, daß dies schließlich direkt oder indirekt doch zu einer Verherrlichung der altbabylonischen Heiden auf Kosten der Bibel führen müsse, während das Ignorieren dieser Frage im Religionsunterricht der lobenswerten Tendenz, die Priorität der Bibel zu makieren — von welcher Absicht auch die seither übliche von mir verurteilte Behandlung des Babel und Bibel-Themas in sehr begreiflicher Weise sich leiten läßt — als sehr dienlich sich bis jetzt erwiesen habe. Wäre selbst diese Behauptung zutreffend, so müßte ihr gegenüber immer noch betont werden, daß die Wahrheit, welche in

jeder wissenschaftlichen Untersuchung als der erste und der letzte Faktor zu gelten habe, in der Religionslehre doch am allerwenigsten wegen seitlicher Rücksichten eine Schmälerung erfahren sollte. Allein, wie wir oben bereits mehrfach hervorgehoben haben, ist wie im biblischen so auch im talmudischen Schrifttum kein Gedanke so heimisch, wie gerade der, daß alle wichtigen Lehren und Forderungen der israelitischen Religion allen erleuchteten Geistern des vorisraelitischen Heidentums bekannt gewesen seien. Die oben S. 247 f. aufgezählten altheidnischen Bräuche, welche später vom biblischen Religionsgesetz akzeptiert wurden, sind im Judentum *zu keiner Zeit auf eine vormosaische Uroffenbarung zurückgeführt worden.* Auch der bekannte talmudische Spruch קיים אברהם אבינו כל התורה כולה, wonach Abraham bereits alle Satzungen der jüd. Religion geübt habe, ist weder vom Talmud noch von spätern Religionsforschern mit einer Uroffenbarung in Zusammenhang gebracht worden, sondern es wird vielmehr als das Produkt seines unablässigen Forschens nach der Wahrheit angesehen. (Vgl. z. B. Midrasch שוחר טוב zu I M. 18, 19. אברהם לא היה לו אב שילמדו תורה מאן למד זימן לו הקב״ה שתי כליותיו כשני רבנן והיו נובעות ומלמדות אותו חכמה כל הלילה). Selbst der unerbittliche Feind der Philosophie, der berühmte Rabbi Salomo ben Adereth erklärt den fernern talmudischen Spruch (Joma 28, 2). קיים אברהם אבינו אפילו ערוב תבשילין als das Ergebnis der Vernunft. (Vgl. Responsen IV, 94. דע כי מה שאמרו ז״ל קיים א״א ע״ת אל תתמה כי כבר נתעוררתי לדעת שאין מצוה שאינה רומזת אל עניני החכמה, ושחיבה החכמה להיות הישפלים מצווים במעשים וברמיזות שירמזו אל החכמה, ונמצאת החכמה מחייבת את המעשה . . . . . . והאבות הגיעו ברוב חכמתם אל העקרים). Hat man aber in dieser Anschauung, die ja auch in allen besseren Lehrbüchern des Religionsunterrichtes verschiedentlich zum Ausdruck kommt, keine Herabminderung des Wertes der Bibel erblicken zu müssen geglaubt, so ist nicht einzusehen, warum dies nicht auch von den altsemitischen Weisen, zu deren Schüler die jüdische Ueberlieferung die Patriarchen macht (Midr. r. 63 u. ö), der Fall sein sollte. Steht ja der Ursemitismus, und besonders der urebräische Zweig desselben, aus dem die Stammväter

Israels hervorgegangen sind, zu den Israeliten der biblischen Zeit in keinem andern Verwandschaftsverhältnis als die Patriarchen. Leidet aber die Bedeutung eines Moses nicht unter der Rivalität des Abraham, dann kann die Größe der Lehrer Abrahams sie ebenso wenig swächen. Dieser Gedanke kann gerade im Religionsunterricht, in dem, wie in der Volksliteratur überhaupt, das Entwicklungsprinzip ferngehalten wird, und in dem die Patriarchen und Moses in eine Linie gestellt werden, ohne jegliche Schwierigkeit vorgetragen werden.

Ueberhaupt kommt diese ganze Frage von der Rivalität zwischen Bibel und Babel nur für die Volksanschauung, wie sie durch den Religionsunterricht übermittelt wird, eigentlich in Betracht. Für den denkenden Juden wie Christen, dem das wahre Wesen der biblischen Religionsanschauung auch nur einigermaßen bekannt ist, bleibt dieses Problem ganz belanglos. Wäre selbst das biblische Straf- und Zivilrecht über das ursemitische nicht hinausgekomamen, so würde schon die Basis der biblischen Moral- und Rechtslehre, nämlich das Gebot der Nächstenliebe, welches für den Ausländer besonders verstärkt ist (III M. 19, 18. 34), allein vollauf genügen, um die überragende Höhe des biblischen Rechtsbegriffes zu kennzeichnen. Und enthält der biblische Kultus noch so viele altsemitische Elemente, zu einem Begriffe vom Verhältnis des Kultus zur Ethik, wie ihn die Propheten Israels überall klarlegen, haben die babylonischen Priester sich wohl nie emporgeschwungen. Und ist endlich die Gottesnähe der ursemitischen Hymnen und Gebete eine noch so bewundernswerte, — eine Gottessehnsucht und Gottesliebe, wie sie der biblische Sänger in Psalm 73, 26 bekundet, hat sicherlich kein babylonischer Priester je empfunden. Wie dieser biblische Psalmist den höchsten Siedepunkt des religiösen Fühlens erreicht hat, so stellt die biblische Nächstenliebe den meist überragendsten Grad alles ethischen Strebens dar, und ebenso bietet die von sämtlichen Propheten am intensivsten eingeprägte Mahnung, in allen Kultus keine Abfindungsgabe an Gott, sondern nur ein ethisches Erziehungsmittel für den Menschen zu sehen, und ihm daher der Ethik gegenüber nur eine sekundäre, subjektive Bedeutung

zuzuerkennen, was der Midrasch, im Sinne der Propheten, durch לא נבראו המצות אלא לצרף בהן את הבריות so schön zum Ausdruck bringt — das Höchste was eine Religion gewordene "Philosophie zu fordern vermag. Auf diesen drei Grundsäulen basierend, bleibt die biblische Religionsanschauung auch für jede religiöse Entwicklung der Zukunft unübertreffbar, umsomehr aber ist sie das gegenüber allen Religionen des Altertums. Die vorisraelitischen Stoffe in der biblischen Religion, mögen sie noch so überwiegend sein, und möge ihnen das vorbiblische Gepräge noch so sehr anhaften, vom Lichte jener 3 großen Gestirne am biblischen Firmament sind sie durchstrahlt und ihr Charakter ist ein anderer geworden. Ihre Betätigung im Judentum war von einem ganz andern Geiste getragen und nur noch die äußere Form hat die Aehnlichkeit mit dem Alten bewahrt.

Von dieser Ueberzeugung ausgehend, und sie bei jedem religionswissenschaftlich gebildeten Leser voraussetzend, — das möchte ich bei dieser passenden Gelegenheit zu meiner Entschuldigung hervorheben, — habe ich in der vorliegenden Abhandlung lediglich die Parallellinien zwischen Israel und dem Ursemitismus zusammengestellt, ohne die inneren Unterscheidungsmerkmale hervorzukehren. Ich habe diese Momente keinesfalls aus Voreingenommenheit für die alten Semiten unbeachtet gelassen. Vielmehr habe ich sie, gerade ihrer einschneidenden Bedeutung wegen, nicht nebenbei erledigen wollen, in einer Untersuchung, die einen ganz andern Zweck verfolgt. Die vorliegende Arbeit will eine Revision der seitherigen Behandlung des alten Semitismus sein und enthält gleichsam eine Protestkundgebung gegen die systematische Verunglimpfung desselben. Indem ich hier nun aber gegen das allgemein herrschende Bestreben, jeden ursemitischen Einfluß auf die Bibel prinzipiell zu bestreiten, ankämpfe, konnte hier meine Aufgabe nur darin bestehen, die altsemitischen Elemente in der biblischen Religions- und Gesetzeslehre nachzuweisen. Die Betrachtung der fernern Entwicklung derselben im israelitischen Gesetze gehört nicht in diesen Rahmen; da mein hier verfolgtes Ziel nicht darin besteht, zu zeigen, was die biblische Religion von der vorbiblischen trennt, sondern was sie beide

gemeinsam haben. Die Eigenart der biblischen Religion und ihre Ueberlegenheit der altsemitischen gegenüber bildet ein sehr sehr großes Kapitel für sich. Diese Frage erfordert schon deshalb eine selbständige Untersuchung, weil hierfür nicht die bloße Gegenüberstellung der trockenen Paragraphen genügt, sondern auch der Vergleich der beiden Religions- und Weltanschauungen ist bei dieser Behandlung unablässig nötig. Daher mußte hier von einem Eingehen auf dieses Thema abgesehen werden.

Aber noch ein anderes sehr bedeutsames Moment, welches nicht allein die religiöse Erziehung, sondern das Judentum überhaupt betrifft, macht uns die Würdigung des Ursemitismus im Religionsunterricht zur dringendsten Pflicht. Ich meine nämlich den Rassenantisemitismus, die gefahrdrohendste Erscheinung der jüdischen Gegenwart. Das Erschreckendste im Rassenantisemitismus ist sein wissenschaftlicher Charakter, der ihm ein salonmäßiges Aussehen verleiht und, was das Allertraurigste ist, daß er gerade dadurch eine judenfeindliche Strömung innerhalb des Judentums selbst hervorgerufen hat. Und ist nicht diese Erscheinung, so sonderbar sie auch vorkommen mag, durchaus begreiflich? Wenn alle Kulturgeschichtsforschung von dem Grundsatze, daß alles Wahre, Gute und Schöne nur in der arisch-germanischen Rasse seinen Ursprung haben könne, und daß dagegen die semitische Rasse nur Indolenz und geistige Inferiorität stets an den Tag gelegt habe, ausgehen zu müssen glaubt, so ist es nur sehr erklärlich, wenn gerade die aufwärtsstrebende jüdische Jugend, der die wissenschaftlichen Mittel zur Nachprüfung jenes Rassenaxioms abgehen, aus ihrer semitischen Haut heraus möchte. Wenn der seitherige Antisemitismus der großen Masse, dessen Wurzeln im Brodneid stecken, dem Juden Unmoral zum Vorwurf machte, so war der Jude innerlich von der Grundlosigkeit jener Anschuldigung überzeugt, und war er selbst manchmal einer unedlen Eigenschaft sich bewußt, so fehlte ihm dabei keinesfalls auch die Ueberzeugung, daß er zur Ueberwindung jener trüben Regung genügend moralische Kraft besitze. Wenn aber die Rassentheoretiker mit der ernstvollsten Miene dem Juden versichern, daß der Mangel an Genialität das angeborene Merkmal seiner

semitischen Rasse sei, dann muß er in der Tat trostlos in seine Zukunft schauen.

Was kann nun das Judentum zur Eindämmung dieser Strömung tun? Etwa auf die Bibel hinweisen, welche soviel Großes und Ewiges enthält? Da käme das Judentum schon zu spät; denn, wie zu erwarten war, wird auch die Bibel heute unter dem Gesichtspunkte der Rassentheorie betrachtet. Die an den Namen Wellhausen sich knüpfende Methode der Bibelbetrachtung, die in den primitivsten arabischen Beduinen die Illustrationen des biblischen Israels sieht und daher alle biblischen Lehren im Sinne jener rohen Anschauungen deutet, hat der Herabwürdigung der Bibel durch den Rassenantisemitismus Tür und Tor geöffnet. Außerdem aber kann doch auch nicht bestritten werden, daß die unübertreffliche Größe der Bibel hauptsächlich im Bereiche der Ethik und der Religion, nicht aber in dem der allgemeinen Kultur zu suchen ist.

Oder könnte vielleicht das Judentum, der Rassenlehre gegenüber, auf das sonstige seither bekannte semitische Altertum hinweisen? Nun, abgesehen davon, daß die ältesten arabischen Schriftdenkmäler nicht über das 4. und die syrischen und äthiopischen nicht über das 10. nachchr. Jahrhundert hinaufragen, zeugen sie wahrlich von allem eher, als von Genialität.

Was Wunder, wenn heute auch ernste Gelehrte, denen jeder Antisemitismus im landläufigen Sinne fern steht, alle wissenschaftlichen Apparate in Bewegung setzen, um den semitischen Ursprung der europäischen Staatsreligionen zu beseitigen.

Wenn jetzt nun gerade in derselben Periode, in der eine Degradierung des semitischen Altertums angestrebt wird, der orientalische Boden seinen Rachen auftut und imposante Kulturen, die selbst auf den feuerigsten Pangermanisten überwältigend und faszinierend wirken, emporsteigen läßt, so darf hier der Jude am allerwenigsten so naturalistisch sein und einen Zufall darin erblicken. Dieser ursemitische Glanz, welcher so grell herniederleuchtet aus Perioden, die für das Ariertum in die prähistorische Zeit gehören, wirft auch viel Licht auf die urebräische Religion und Kultur, welche die Basis für die religiöse wie für die kulturelle Entwicklung Israels abgegeben haben. Diese

staunenerregenden semitischen Kulturdenkmäler aus der Urzeit der Geschichte weisen alle rassenantisemitische Ueberhebung als leeren Wahn zurück und sind im höchsten Maße geeignet, den Juden für das semitische und besonders das urebräische Altertum zu begeistern, sodaß er mit Stolz zu jenen ursemitischen Ahnen aufschaue und sich seiner semitischen Rassenzugehörigkeit freu. Diese Aufgabe muß ebenfalls dem Religionsunterricht zugewiesen werden.

Quellennachweis.

Zu Seite 6—9 betreffs der Angaben der alten Klassiker über das Altertum Babylons und Assyriens, vgl. Herodot I 7. 106. 184. II 141. 150. Ktesias bei Marquart Assyriaka in Philologus Suppl. VI 1892, über den Canon des Ptolem, siehe Wachsmuth, Einl. in das Stud. d. alten Gesch. 304 f. über Berosos vgl. Smith Chald. Genesis 40 f. Gunkel Schöpf. und Chaos 17 f.

Zu S. 10—11 betreffs der Sumerer und der ältesten Fürsten der mesopotamischen Gebiete, vgl. außer Weißbach. Sumer. Frage 1898. Die neu angestellte Untersuchung des gesamten diesbezüglichen Materials bei Ed. Meyer, Sumerer und Semiten in Abhandl. der Berl. Akad. d. Wiss. 1906.

Zu S. 13 betreffs der Kuschiten, Kossäer und Abessinier vgl. die diesbezüglichen Berichte der Klassiker in der Zusammenstellung bei Delitzsch „Die Sprache d. Kossäer" 1 und die eingehende Untersuchung Ed. Glasers in „Die Abessinier in Arabien und Afrika.

Zu S. 14 über den semitischer Charakter der ursprünglichen Bewohner Elams, was aus ihrer Religion wie aus ihrer Physiognomie deutlich zu ersehen ist, vgl. Weißbach, Elamiter bei Pauly-Wissowa. Hommel, Grundr. Geogr. u. Gesch. d. alt. Orients 33. 107.

Ueber Semiramit vgl. die gleichnamige Abhandl. Lehmann-Haupts.

Zu S. 15 betreffs der asiatischen Herkunft der Aegypter, siehe Brugsch „Die Aegyptologie 1898". Einleitung, ferner Steininschr. und Bibelwort 49. Ermann, Aegypten, Einl. Hommel. Babylonischer Ursprung der ägypt. Kultur 1892 und Grundr. u. s. w. 108.

Ueber die Nabatäer, deren semitischer Ursprung zuerst bestritten wurde, vrgl. Euting. Nabat. Inschr. 1895.

Zu S. 17 betreffs des nichtsemitischen Charakters der vorisraelischen Bewohner Palästinas, im Gegensatz zu den semitischen Urbewohnern dieses Landes, vrgl. Ed. Meyer. Sumer. und Sem. 20 f. wo nachgewiesen wird, daß bereits die erste ägyptische Dynastie semitische Bewohner Palästinas kennt, während später im 2. vorchr. Jahrt. Nichtsemiten die Oberhand in diesem Lande haben, siehe Böhl. Kanaanäer 14—17. 20. 57.

Zu S. 20 der nichtsemitische und nichtarische Charakter der Chettiter wird heute nicht mehr bestritten. Vrgl. Max Müller. Asien und Europa 319 f. Hommel Grundr. 42. Böhl a. a. O. 18.

Zu S. 21 über Pharao Pepis Eroberungen in Palästina, sowie zu S. 22 über diejenigen des Pharao Sachure, vrgl. Ed. Meyer. Aegypten z. Zeit der Pyramidenerbauer 38 sowie seine Gesch. d. Alt. 62. 91. 155, 493. u. ö. Ueber Sargon I, zu S. 21 vrgl. Vorderasiatische Bibliothek I 1. 162.

Zu S. 23 über die Chabiri-Ebräer in den Amarnainschriften vrgl. die neuesten Untersuchungen, bei Knudtzon. Amarnatafeln I, 48 f. und die dort genannte andere Lit. siehe auch neuerdings Greßmann, Moses und s. Zeit 393 f. Ueber die Aprin-Ebräer siehe die neuesten Forschungen von Heyes. Bibel und Aegypten 146. Erdmans. Alttest. Stud. II 52. Betreffs der Ansicht von Brugsch und anderer Agyptologen, vrgl. meine Hagada aus Aegypten 23 A. Ueber die ägyptische Erzählung des Sinuhe vrgl. die neueste Bearbeitung von Gardiner in Band V der Sammlung „Hieratische Papyrus" 1909. Betreffs Eber-hanahar siehe Hommel. Ueberlieferung 165. 255. 323.

Zu S. 24 betreffs der Joktaniden siehe, abgesehen von der einschlägigen Literatur, besonders Sayce. Patriarchal Palestine, Preface VIII f. Ueber die engen Beziehungen der ältesten Babylonier zu Palästina vrgl. besonders Lehmann-Haupt. „Israel" Einleitung und Böhl a. a. O. 33.

Zu S. 25 betreffs der Ausgrabungen in Geser, vrgl. Quarterley Statements of the Palestine Exploration Fund seit 1902 von Stewart Macalister. Reports on the Excavations of Geser. Betreffs der Verwandtschaft des Ebräischen mit dem Babylonischen sieh Hommel. Isr. Ueberlieferung 96. 120. 217.

Zu S. 26 über den palästinensischen Ursprung der urebräischen I. Dynastie in Babel sowie über die Niederlassung und Ausbreitung der Palästinenser im alten Babylon, vrgl. die neuesten und eingehendsten diesbezüglichen Untersuchungen bei Ed. Meyer. Sum. und Sem. Die sonstige Literatur bei Böhl a. a. O. 36.

Zu S. 29 über den Landesnamen Kanaan in der iuchristlichen Literatur siehe Böhl a. a. O. 1 f.

Zu S. 33 betreffs der ebräischen Eigennamen im alten Babylon, vrgl. Ranke. Early Babylonian Personal Names. Philadelphia 1905.

Zu S. 35 über die Eltern Abrahams, siehe Baba-batra 91, 1 und für die keilschr. Parallelen vrgl. Jensen. Hittiter 156 und Schorr. Babyl. Kontrakttafeln in Abhandl. d. Wiener Akad. d. Wiss. 1908, S. 120 ff.

Zu S. 36 und 37 über Ismael, Samuel. Ismidagan siehe Hommel. Isr. Ueberlief. 62. 94. 99. 150 f. 299 und neuerdings in Vorderasiat. Bibliot. I, 1. 206. 208. Zu Rëuben vrgl. Berachot 7, 2.

Zu S. 38 die berühmte Abbbildung der 37 Palästinenser im Grabe des Chnum-hoteb findet sich Lepsius, Denkmäler II, 131. 133. Die neue Behandlung dieses Bildes bei Heyes

a. a. O. 7 f. dortselbst 18 die inschriftlichen Parallelen zu der Episode von Sarah bei Pharao.

Zu S. 40 über die Elamiterherrschaft in Palästina zur Zeit der Patriarchen vrgl. neuerdings Lehmann-Haupt, Israel 8 f.

Zu S. 58 über Achiami von Taanak, siehe Sellin, Denkschrift d. Kaiserl. Akad. d. Wiss. Wien 1904.

Zu S. 59 über die ursemitischen Lehrhäuser der Patriarchenzeit vrgl. Megilla 17, 1. Midr. r. Genes. 63.

Zu S. 64 über Bileam in der arabischen Ueberlieferung siehe Hammer Purgstall, Literaturgeschichte d. Araber I 31. Ewald, Gesch. Israels II 302 und neuerdings Lehm.-Haupt, Israel 294.

Zu S. 75 und 84 betreffs der semitischen und arischen Sprachbildung und ihrer Beziehung zum Urmonotheismus, vrgl. F. Max Müller, Essays I 328 ff.

Zu S. 81 über Amenophes IV und seinen Monotheismus siehe die eingehendste Darstellung bei Breasted-Ranke, Gesch. Aegyptens. Ueber den Ursprung dieses Monotheismus vrgl. meine „Hagadah aus Aegypten“ 13.

Zu S. 87—90 über religiöse Prostitution, Sklaverei, Despotismus und Apotheose bei den Semiten findet sich die gründliche Beweisführung bei Ed. Meyer. Gesch. d. Alt. 2 Aufl. II siehe das Register dortselbst.

Zu S. 92—111 über Kultur und Kunst der Ost- und Westsemiten und ihr Verhältnis zur sumerischen, findet man das gesamte einschlägige inschr. Material bei Ed. Meyer, Sumerer und Sem. a. a. O. hierzu auch die betreff. Partien in seiner Gesch. d. Alt. II 2.

Zu S. 112—121 vrgl. besonders die Bearbeitung des Codex-Ammurabbi von Winkler und D. H. Müller.

Zu S. 122, über die arabische Kompensationslehre siehe Musil, Arab. Petraea 359.

Zu S. 145 über das ursprüngl. Tischri-Neujahr in Babylon, vrgl. außer Zimmern K. A. T. 514 und Jeremias A. T. A. O. I 19. 43, besonders Ginzel, Handb. d. Chronol. s. z. Babylon.

Zu S. 147—154 über das babyl. Neujahr als Buß- und Gerichtstag wie über Nebo, den Schicksalsschreiber vrgl. das inschr. Material bei Zimmern a. a. O. 395. 514 und Verhandl. der sächs. Gesellsch. d. Wiss. Band 58, 3. Jastrow, Relig. Babyl. I 87. 114—18. 121. 403. 548. II 18. 26. 123. 442. Vorderasiat. Bibliot. IV 68. 100. 122. 127.

Zu S. 155. 178 über die babyl. Cherubim und Engellehre findet man das nötige inschr. Material, außer Nickel, Cherubim usw. und Vigouroux, La Bible et les Decouvertes modernes 4, 310 auch noch Jastrow a. a. O. I 197—99. II 40. 874 und Zimmern a. a. O. 625. 631.

Zu S. 159—60 f. über babyl. Kosmogonie Zimmern a. a. O. 488 f. Jastrow a. a. O. I 49. 52. 139. 160. 257. 269. 513. II 123. 262. 498. 544 und die rabbinischen Parallelen, außer Baba-batra 74, auch noch Pesikta rabbati 20. Pirke d. Rabbi Eliezer 41. Midr. agada zu I M. 1,15 und Tanchuma IV M. 19. vrgl. auch Gurjon, Sagen d. Juden 5. 331.

Zu S. 206 über das Sacäenfest siehe die einschlägige Literatur bei Hyde, Hist. relig. veter. Persarum 248—251.

Druck von H. Itzkowski, Berlin, Auguststr. 69.


UC SOUTHERN REGIONAL LIBRARY FACILITY
A 000 048 381 8

